

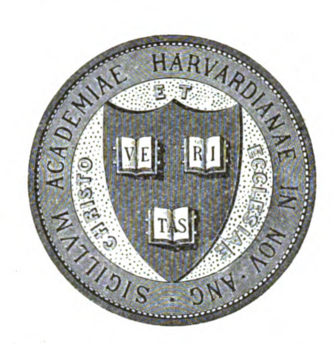



ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3W41
Harvard
Brit
6035
E80.9
P


ARD LIBRARY
41 0


HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY




SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV · ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



STRASSBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr ALBERT EHRHARD UND **Dr EUGEN MÜLLER,**
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

NEUNTER BAND.

VIERTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU. 1908.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, WIEN UND ST LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

DIE REDE
KONSTANTINS DES GROSSEN
AN DIE VERSAMMLUNG DER HEILIGEN

AUF IHRE ECHTHEIT UNTERSUCHT

VON

P. **JOANNES MARIA PFÄTTISCH** O. S. B.

FREIBURG IM BREISGAU. 1908.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, WIEN UND ST LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

Imprimatur.

Schyrae, die 25 mensis Dec. 1907.

† **Rupertus III.,** O. S. B.
Abbas Schyrensis et Plankstettensis.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 18 Februarii 1908.

‡ **Thomas,** Archiepps.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

DEM HOCHGEBORNEN HERRN

THEODOR FREIHERRN VON CRAMER-KLETT

ERBL. REICHSRAT DER KRONE BAYERN UND K. KÄMMERER

DEM HOCHHERZIGEN GÖNNER DES BENEDIKTINER-

ORDENS IN EHRFURCHT UND DANKBARKEIT GEWIDMET

VOM VERFASSER.

Vorwort.

Wie uns Eusebius im vierten Buch (Kap. 32) seiner Lebensbeschreibung Kaiser Konstantins des Großen berichtet, hat dieser Reden in lateinischer Sprache abgefaßt, die dann offizielle Übersetzer ins Griechische zu übertragen hatten. Eusebius verspricht auch, der Vita eine aus ihnen als Beispiel anzufügen, und zwar die, welche Konstantin an die „Versammlung der Heiligen" geschrieben hat.

Auf dieses Zeugnis hin wurde „die Rede an die Versammlung der Heiligen", die uns als Anhang zur Vita überliefert ist, bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts unbedenklich für echt gehalten. Im Jahre 1845 hat aber Jean Pierre Rossignol in seinem umfangreichen Buche Virgile et Constantin le Grand (Paris 1845) ihre Echtheit auf das entschiedenste angegriffen und sie als eine Fälschung des Eusebius erklärt; dies wollte er noch ausführlich in einem zweiten Teile begründen, der jedoch nicht mehr erschienen ist. Augusto Mancini[1] wollte durch weitere Untersuchungen die Arbeit Rossignols zum Abschluß bringen; er schützt Eusebius gegen den Vorwurf der Fälschung und weist die Rede der Zeit nach Augustinus zu. Schultze[2] und Seeck[3] sind zwar für die Echtheit der Rede eingetreten, doch haben sie nicht genügende Beweise dafür zu erbringen vermocht.

---

[1] La pretesa Oratio Constantini ad sanctorum coetum, Studi storici 1894, 92 ff 207 ff.

[2] Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1894, 503 ff.

[3] Die Urkunden der Vita Constantini, ebd. 1898, 321 ff.

Neuestens hat nun Heikel[1] im Auftrage der Berliner Kirchenväterkommission mit der Vita Constantini auch die Rede neu herausgegeben und sich dadurch unsern lebhaftesten Dank verdient; denn seine Ausgabe bietet allein eine zuverlässige Grundlage für Arbeiten jeder Art, und alle früheren Textausgaben sind durch sie vollständig unbrauchbar geworden; er hat nämlich eine bisher noch nicht benützte Handschrift, den Cod. Vat. 149 („V“) aus dem 11. Jahrhundert herangezogen, die beste aller Handschriften, die wir jetzt kennen. Auf Schritt und Tritt begegnen uns in der neuen Ausgabe deren wohltätige Spuren, oft an Stellen von höchster Wichtigkeit, und einigemal werden durch sie bedeutende Lücken ausgefüllt, wie Kap. 13, wo Valois[2] nur bemerken konnte: Post has voces multa desunt, ut patet ex titulo capitis; das Fehlende hat, wie wir nun sehen können, fast eine Seite betragen.

Heikel hat in seiner trefflichen Einleitung auch zur Echtheitsfrage Stellung genommen; er sieht in der Rede mit Mancini eine Fälschung des 5. Jahrhunderts oder noch späterer Zeiten und hofft dies endgültig bewiesen zu haben. „Hoffentlich wird“, so schließt er seine Untersuchung (S. CII), „die Rede an die heilige Versammlung nicht mehr als eine Quellenschrift für die Geschichte Konstantins und seines Zeitalters benutzt werden.“ Diesem Urteil stimmte Jülicher[3] vollständig bei; er hält es für erwiesen, daß die Rede „einen späteren Byzantiner zum Verfasser hat“.

Doch haben sich auch manche Stimmen gegen Heikels Ausführungen erhoben; ganz entschieden äußert sich Wendland[4], der trotz mannigfacher Bedenken dafür hält, daß die Rede „von einem literarischen Berater des Kaisers nach dessen Anleitung verfaßt und unter Konstantins Namen verbreitet ist“

---

[1] Eusebius' Werke I (Über das Leben Konstantins, Konstantins Rede an die heilige Versammlung, Trizennatsrede an Konstantin), Leipzig 1902, Hinrichs.

[2] Migne, P. Gr. 20, 1273 D, n. 94.

[3] Theologische Literaturzeitung 1902, Sp. 168.

[4] Berliner philologische Wochenschrift 1902, Sp. 229 ff.

(Sp. 230). Ähnlich urteilt Harnack[1]; dieser findet sogar „in den sorgfältigen Ausführungen Heikels auch nicht ein wirklich beachtenswertes, geschweige zwingendes Argument gegen die Echtheit, dagegen eine recht stattliche Anzahl von Merkmalen, die auf die Zeit Konstantins, ja auf seine Persönlichkeit vorzüglich passen"[2]. Auch Seeck[3] spricht sich in einer Rezension von Heikels Ausgabe für die Echtheit der Rede aus, doch scheint seine Argumentation nicht stichhaltig; er läßt nur die Alternative gelten: „Entweder die Rede ist wirklich von Konstantin, oder Eusebius hat sie gefälscht." Es ist ja an sich wenig wahrscheinlich, daß Eusebius die Rede nicht mehr, wie er es vorhatte, der Vita angefügt hat; durchaus unmöglich ist dies aber doch nicht, oder es konnte die Rede auch verloren gegangen sein, und wenn triftige Gründe dazu zwingen, müssen wir uns eben zu der Annahme bequemen, daß die uns überlieferte Rede weder von Konstantin noch von Eusebius stammt.

Ob die angeführten Gründe so gewichtig sind, daß sie uns dazu bestimmen können, der Anschauung Rossignols, Mancinis und Heikels beizupflichten, dies zu untersuchen, wird unsere hauptsächlichste Aufgabe sein. Wenn im Lauf der Arbeit sich auch das eine oder andere zu Gunsten der übrigen Urkunden Konstantins vorbringen läßt, so tun wir das um so lieber, weil deren Echtheit ebenfalls vielfach angefochten wird, selbst die der Vita-Urkunden, für die doch Heikel so energisch eingetreten ist[4].

Vielleicht dürfen wir hoffen, am Schlusse der Untersuchung, wenn wir die Echtheit der Rede zu erweisen gesucht haben, die Schlußworte Rossignols (S. 351) wiederholen zu können, die sich freilich auf sein dem unsern direkt entgegengesetztes

---

[1] Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II 116.

[2] Im Anschluß an Wendland und Harnack nimmt auch G. Loeschcke (Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, Bonn 1906, 28) die Echtheit der Rede an.

[3] Deutsche Literaturzeitung 1902, Sp. 1176.

[4] Vgl. Mancini, Osservazioni sulla vita di Costantino: Rivista di Filologia 1905, 309 ff.

Endurteil beziehen: C'est une vérité que nous croyons maintenant avoir mise hors de contestation, et par un ensemble de raisons, que la critique peut rarement réunir sur un même point, parce qu'il est rare qu'elle trouve des sujets qui lui donnent autant de prise que celui-ci.

Bemerkt sei noch, daß die Zitation nach Kapiteln und Paragraphen beibehalten wurde, damit ein Nachschlagen in andern Ausgaben nicht völlig ausgeschlossen sei; doch wurde, wo es wünschenswert oder notwendig schien, auch noch nach Seiten und Zeilen der Ausgabe von Heikel (H) zitiert.

Nach vielen Seiten hin fühle ich mich für diese oder jene Unterstützung bei der Arbeit zu aufrichtigem Dank verpflichtet, namentlich den Herren Universitätsprofessoren Dr Albert Ehrhard und Dr Carl Weyman; letzterem verdanke ich die Anregung zu der Arbeit und manch guten Rat und Verweis auf neuere Publikationen, und beide Herren hatten die große Güte, den Entwurf einzusehen und viele wertvolle Winke zu geben.

Ettal, im Januar 1908.

P. **Joannes Maria Pfättisch.**
O. S. B.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
Vorwort		VII
1. Kapitel.	Inhalt und Aufbau der Rede	1
2. Kapitel.	Gründe gegen die Echtheit der Rede	11
3. Kapitel.	Verhältnis der Rede zur vierten Ekloge Vergils	20
4. Kapitel.	Die Rede als Übersetzung aus dem Lateinischen	41
5. Kapitel.	Verhältnis der Rede zu Plato	47
6. Kapitel.	Die Rede als griechisches Original	68
7. Kapitel.	Zu den Quellen der Rede	71
8. Kapitel.	Verhältnis der Rede zu den Urkunden	77
9. Kapitel.	Der Heilige Geist und Christus in der Rede. — Zeit der Abfassung	87
10. Kapitel.	Konstantin als Christ	107
Nachtrag.	Die Sibylle bei Konstantin	112
Register		115

Erstes Kapitel.

Inhalt und Aufbau der Rede.

Eine Inhaltsübersicht der Rede zu geben, mag auf den ersten Blick nicht schwer scheinen, und doch stellen sich gar viele Schwierigkeiten in den Weg, die nur ernste Arbeit bewältigen kann. Nach den bisher über die Rede gefällten Urteilen zu schließen, wäre es überhaupt eine unerquickliche Sache, sich diese Aufgabe zu stellen. Seeck wird z. B. die Echtheit der Rede um so wahrscheinlicher, „je rhetorischer, unzusammenhängender und geschmackloser" sie ist (S. 345)[1]. Schultze spricht ihr „eine feste Disposition" rundweg ab (541), gibt aber zu, daß sie „einen gewandten, in der Rhetorik und Stilistik erfahrenen und philosophisch gebildeten Verfasser" verrate (550). Mancini will an einigen Beispielen die Unordnung zeigen, die in der Rede herrscht (215); wenn er aber dabei Kap. 3, 3 von der göttlichen Vorsehung handeln läßt, während in Wirklichkeit doch davon die Rede ist, welch schlimme Folgen für die Welt und die Menschen die Existenz mehrerer Götter notwendig nach sich zöge, werden wir gegen seine Beweise etwas skeptisch, und wir tun auch gut daran. Heikel hat das harte Urteil von Rossignol noch verschärft; dieser erkennt doch wenigstens das Band, das die Haupt-

[1] Dieses harte Urteil ist wohl zum großen Teil einer Stimmung entsprungen, die Seeck selber also schildert (S. 321): „Ein moderner Leser wird sich durch diesen inhaltleeren Phrasenschwall (der Edikte und Briefe Konstantins) immer abgestoßen fühlen. Ist er durch seine Studien gezwungen, sich damit zu beschäftigen, so wird er es meist mit Seufzen tun und froh sein, wenn er sie wieder aus der Hand legen kann. Zu dieser Schuld muß auch ich mich bekennen."

gedanken der Rede miteinander verknüpft; nur innerhalb der einzelnen Kapitel findet er reine Unordnung (230). Nach Heikel läßt aber auch der Zusammenhang im großen und ganzen viel zu wünschen übrig (S. xcii f); „der Verfasser“, meint er des weiteren, „hat Studien gemacht, aber er ist kein scharfer Denker. Ja man bekommt den Eindruck, daß die vorgetragenen Gedanken nicht sein geistiges Eigentum, sondern zufälliges Leihgut sind.“

Dagegen können wir feststellen, daß die Rede wirklich eine wohldurchdachte Disposition hat, und daß auch innerhalb der einzelnen Kapitel der Zusammenhang leicht zu verfolgen ist; nur muß man sich zuerst über ihren Grundgedanken klar werden, der unseres Wissens noch nirgends hervorgehoben wurde, obgleich er schon in der Einleitung deutlich ausgesprochen und klar durchgeführt ist: „In der Ordnung der Natur besteht das Leben nach der Natur.“ [1] Dieser Satz geht, wie wir noch sehen werden, auf Plato zurück, und es liegt ihm der platonische Gedanke zu Grunde, daß die Welt ein Lebewesen ist. Zunächst bezieht er sich also nur auf die Ordnung im Weltgebäude, doch ist sein Inhalt damit bei weitem nicht erschöpft. Auch der Mensch und die Völker gehören zur Welt und müssen sich folglich in die Weltordnung einfügen: darin besteht für sie die Ordnung und in dieser wiederum das Leben nach der Natur. Von diesem Grundgedanken geht der Verfasser der Rede aus, wenn er die Welt und die Weltgeschichte betrachtet, — ihn zu verkennen, mußte verhängnisvoll werden. Valois [2] setzt einfach statt des naturgemäßen Lebens ein „Leben nach Gott“ ein; Heinichen [3] verwahrt sich gegen solche Willkür und er-

---

[1] 1, 2; H(eikel) 154, 12 κόσμος φύσεως ἡ κατὰ φύσιν ζωή. — Wendland (Sp. 230) will hier ein „Wortspiel mit dem Doppelsinn von κόσμος“ finden, das bei den Stoikern öfters begegne. Ein Wortspiel kann hier nicht gut vorliegen; es steht ja wohl κόσμος = Welt einige Zeilen vorher, aber dieser Begriff wird vollständig fallen gelassen, und unser κόσμος = Ordnung nimmt nur das unmittelbar vorhergehende ἐκόσμησεν auf.

[2] Migne, P. Gr. 20, 1234, n. 88.

[3] Ebd. 1235, n. 88.

klärt die Stelle: Schmuck der Natur, d. i. der von Gott geschaffenen Menschen, ist das naturgemäße Leben. Damit wäre jedoch der Satz viel zu eng gefaßt und gerade der zunächst darin liegende Gedanke ganz unterdrückt. Dem nämlichen Fehler verfällt Heikel (S. xcv f), der auch an das Menschenleben denkt und deshalb den „Prachtausdruck“ ganz widersinnig findet, weil er nicht mit dem stoischen Gedanken identisch ist, den die Stelle haben soll: Ziel (des Menschen) ist das naturgemäße Leben[1].

Das Leben nach der Natur besteht also in der Ordnung (der Natur). Auf diesem Satz baut sich streng logisch die Rede und vor allem die Einleitung selber auf.

I. Einleitung (Kap. 1 u. 2).

Nach einem einleitenden Begrüßungssatz, in dem auf den gegenwärtigen Tag des Leidens hingewiesen ist (1, 1), wird sofort auf das Thema übergegangen und die Disposition für die Rede gegeben:

1. Gott hat die Weltordnung geschaffen, er ist der Urheber des Weltlebens (1, 2; H[eikel] 154, 9—12).

2. Dadurch, daß die Menschen Gott nicht ehrten und ihn nicht als Weltordner anerkannten — trotzdem die Propheten immer wieder dazu mahnten —, ist die Unordnung eingerissen (1, 2 3; H 154, 12 bis 155, 4).

3. Christus hat wieder Ordnung geschaffen, das Unrecht getilgt und die Gerechtigkeit wiedergebracht; — da hat sich alles erfüllt, was die Propheten vorhergesagt haben[2] — die Kirche ist von Christus gegründet worden, daß seinem Vater und ihm selbst stets der schuldige Dienst geleistet werde (1, 4).

4. Das Heidentum kämpft gegen die Kirche: neue Unordnung will aufkommen; daß diese zum Teil schon für überwunden angesehen wird, ist kurz angedeutet (1, 5).

---

[1] Deswegen nimmt Heikel auch nach ζωή eine Lücke als wahrscheinlich an.

[2] Die zweimalige Erwähnung der Propheten stört, findet aber ihre Begründung in der Rede, die ihnen einen beträchtlichen Teil widmet.

Das zweite Kapitel enthält die Bitte um Gehör, um die Beihilfe der Kundigen und um den Beistand Gottes.

II. Ausführung (Kap. 3—25).

1. Teil: Die erste Ordnung durch den Weltordner (Gott bzw. Christus; Kap. 3—5).

Es ist ein Gott, der Vater (und Sohn?), von dem alles Sein und Leben kommt, ein Herrscher in der Welt (der Sohn), dem alles unterworfen ist (3, 1 2; H 156, 9—22); eine Vielheit von Göttern würde nur die Harmonie des Alls stören und im Menschenleben mannigfache Verwirrung schaffen (3, 2—4; H 156, 22 bis 157, 17). Viele Götter anzunehmen ist überhaupt eine Torheit, nicht minder ihre Verehrung (Kap. 4). Christus hat, nach der Ordnung der Elemente, den Menschen und die Tiere geschaffen; er erließ dann für alle Dinge noch die Schicksalssatzungen und vollendete damit die Ordnung des Weltgebäudes (Kap. 5)[1].

2. Teil: Die erste Unordnung durch die Menschen, die Gott aus seinen Werken nicht erkennen wollen (Kap. 6—10).

a) Die Ordnung ist nicht ein Werk der Natur, des Schicksals oder des Zufalls. Das Schicksal kann nicht ihre Ursache sein, da ja die Natur alles hervorgebracht hat, aber auch diese nicht, weil die Schicksalsbestimmungen unüberschreitbar sind; eine Satzung muß das Werk eines Gesetzgebers sein: das Schicksal stammt also von Gott, dem alles unterworfen ist (6, 1). Wie könnten ferner Tugenden und Laster vom Schicksal kommen? Die Schlechtigkeit, die Ursache der Laster, kommt ja von der Natur[2]. Die Tugend aber besteht in den guten Handlungen einer guten Anlage, deren Fehltritte und gute Handlungen ja wohl nach den Schicksalsbestimmungen oder nach dem Zufall eintreffen: wie könnte

[1] Nicht unbeabsichtigt kann es sein, wenn dieser ganze Absatz ausklingt in (das platonische) τὴν τελειοτάτην τῶν ὅλων συμπλήρωσιν κατεκόσμησεν (5, 4; H 159, 6).

[2] Nach der Lehre Platos.

da die Vergeltung durchaus[1] vom Schicksal abhängig sein? (6, 2.)[2] Nein, Gesetze, Mahnungen und Drohungen sind der Gerechtigkeit Gottes zuzuschreiben, wie das Menschenleben es handgreiflich zeigt (6, 3 4). Auch vom Zufall kann die Weltordnung nicht stammen, dem die Menschen dann etwa noch durch ihren Verstand nachgeholfen hätten. Die Ordnung ist vielmehr das Werk der göttlichen Vorsehung (6, 6; H 160, 26. — 6, 5—9).

b) Der Irrtum entspringt der schwachen Auffassungskraft der Menschen; wo sie mit ihrer Vernunft den Grund und das Wesen irgend einer Erscheinung nicht zu finden vermögen, glauben sie, es habe bei der Ordnung derselben keine Vernunft gewaltet. Doch gibt es manche wunderbare Dinge, deren Verständnis nicht leicht ist; denn wie könnte der Geist eines vergänglichen und schwachen Geschöpfes zur vollen Wahrheit kommen? (Kap. 7 8.) Weil die alten Philosophen sich nicht innerhalb der von der menschlichen Natur gesetzten Schranken gehalten haben, ist daraus vielfache Unordnung entstanden. Sokrates ließ sich von seinem Eigendünkel zu weit fortreißen und fiel ihm zum Opfer (9, 2; H 163, 8 ff); Pythagoras, der die in Ägypten gelernte Weisheit der Propheten als die seine ausgab, mußte sich des literarischen Diebstahls überführen lassen (9, 2; H 163, 11 ff), und selbst Plato, der doch so Treffliches über Gott (Vater und Sohn), den Weltordner (9, 3 4), über die Seele und die Vergeltung im Jenseits gesagt hat (9, 6 7), täuschte sich in einem der wichtigsten Punkte, indem er eine Mehrzahl von Göttern einführte (9, 5).

Den Lehren Platos von der Bestrafung im andern Leben wollen viele nicht glauben, sie appellieren daher an die Dichter (10, 1). Gut! aber die Dichter reden auch von einem Gericht

---

[1] Das handschriftliche adverbielle πάντα (H 159, 25) ist gegen die Konjektur von v. Wilamowitz πᾶν τε zu halten; das Vorausgehende vertritt einen kondizionalen Vordersatz zu der Frage, die mit πάντα beginnt.

[2] Die Stelle wurde deshalb so ausführlich besprochen, weil ihr Verständnis so schwer scheint und eine ansprechende Erklärung sonst nirgends zu finden ist.

nach dem Tod, sie reden zudem von all den mißlichen Folgen der Vielgötterei: Da glaubet also! (10, 2 3; H 164, 29 bis 165, 10.) „Die Dichter dürfen aber lügen.“ Ja, doch lügen sie nur aus einem bestimmten Grund, um des Nutzens willen oder wegen ihres schlechten Gewissens; wenn es sich aber um die Natur Gottes handelte, da hätten sie doch bei der Wahrheit bleiben können! (10, 3 4; H 165, 11—19.)[1]

3. Teil: Die Wiederherstellung der Ordnung durch Christus[2] — Einweihung in die christliche Lehre (Kap. 11—15).

Wenn einer sich ein unordentliches Leben vorzuwerfen hat, dann muß er, um Heilung zu finden, zu Gott aufschauen, der alle rettet, die zu ihm kommen. In die Lehren von diesem Gott will Konstantin, der selbst ihre Kenntnis einzig Gott verdankt, alle einführen, und dazu ruft er nochmals den Beistand Christi an (11, 1—3).

a) Sofort halten aber die Heiden entgegen: „Christus, der Urheber der Lebens, ist ja selbt getötet worden!“ Konstantin benützt den Einwand gleich, „den Ratschluß Gottes hinsichtlich des Lebens der Menschen“ (11, 8; H 168, 5) klarzulegen. Einfältig ist es doch, wenn man nicht einsehen will, daß die Liebe Christi zu den Menschen nicht der Roheit unterlegen ist — nie wird ja hochherzige Geduld von roher Gewalt besiegt (11, 4). Christus wollte in seiner Menschenfreundlichkeit das Unrecht tilgen und das Recht wieder bringen, die Menschen belehren und zu seinen Nacheiferern machen (11, 5): das ist wahrer Sieg, wahre Kraft. Wenn die Gottlosen dies nicht annehmen, werden sie den Lohn für ihre Unvernunft schon bekommen! (11, 6.) Denn unvernünftig ist es, Christus so zu verleumden; verehren ihn ja doch ganze Völker, und dies besonders deshalb, weil er in seiner Liebe zu den Menschen nicht die ihm zu Gebote stehende Macht gebrauchen wollte,

[1] Ob damit der Zusammenhang des Kapitels durchaus klargelegt ist, muß freilich dahingestellt bleiben.

[2] 11, 15; H 170, 1 πάνθ' ὅσα ὑφ' ὕβρεως καὶ ἀκολασίας ἀκόσμητα ἦν κατεκόσμησε.

um den Übermut zu strafen. Fort also mit Frevlern, die nicht einmal das erste Gebot des Vaters an seinen Sohn erkennen, daß er nämlich die Menschen leite (nicht etwa durch seine Macht vernichte), auf daß sie durch ein tugendhaftes Leben des zweiten, glückseligen Lebens teilhaftig werden (11, 7)[1].

b) Christus, der Sohn Gottes, hat die erste Weltordnung geschaffen, und um sie wieder herzustellen, ist er Mensch geworden. — Im Anschluß an den (Plato entlehnten) Auftrag Gottes an seinen Sohn wird gesagt: Doch woher kommt der Name Sohn? Der zweite Gott (9, 3; H 163, 20) ist aus einer ewigen Ursache geboren, und als deren Logos hat er die Welt geordnet, ist also vorweltlich gewesen (11, 8). Herabgekommen ist er auf die Welt, weil diese die Anwesenheit des Weltordners nötig hatte; die Menschwerdung vollzog sich im Schoße der reinsten Jungfrau (11, 9—10). Er ist der weise Lehrer und der mächtige Gott, der unterrichtet und unermeßliche Wohltaten gespendet hat (Wunder Christi; 11, 11 12). Dafür sagen wir ihm Dank (11, 13), der nie groß genug sein kann; denn er hat die Welt geschaffen und geordnet, sogar denen, die schwachen Geistes sind, durch offensichtliche Wunder seine Lehre veranschaulicht (11, 14 15). Diese Wunderzeichen sehen wir auch bei seinem Tod: die Sonne gab ihren Schein nicht mehr; er aber hat wiederum in seiner freundlichen Hochherzigkeit nicht von seiner zerschmetternden Macht Gebrauch gemacht, sondern die Ordnung am Himmel wiederhergestellt (11, 16).

c) Erster Einwurf gegen die bestehende Heilsordnung: „Aber Gott hätte einen besseren Weg einschlagen können!“[2]

---

[1] Valois (Migne, P. Gr. 20, 1263, n. 64) will den Ratschluß Gottes (11, 8; H 168, 5) auf die im folgenden erwähnte Menschwerdung des Sohnes beziehen; mit Unrecht, wie ja schon der Satz selbst es verrät: „Ich habe nun den Ratschluß Gottes bezüglich des Lebens der Menschen durchbesprochen.“ Das Perfekt weist auf das Vorhergehende hin: Christus wollte durch Milde, nicht mit Gewalt die Ordnung wieder bringen.

[2] Unter προαίρεσις τῶν ἀνθρώπων darf nicht der Wille der Menschen verstanden werden (so Valois [Migne, P. Gr. 20, 1270 ff]); das unmittelbar

Konnte er mehr tun als persönlich belehren? Ein Hindernis für die Annahme der göttlichen Lehre war der Unverstand der Menschen, denen sie doch Glück für dieses und jenes Leben verheißt, falls sie treu beobachtet wird (12, 2). Denn sie gibt Furchtlosigkeit vor dem Tod und nach dem Tod den Siegeskranz, wie es sich am schönsten an den Märtyrern zeigt, deren Andenken unvergänglich ist und in heiliger Weise gefeiert wird (12, 3—5).

d) Zweiter Einwurf: „Aber Gott hätte alles gleich machen, also auch den Menschen gleiche Anlagen geben sollen; dann würden alle in gleicher Weise Gott erkennen und seinen Befehlen gehorchen können!" (Kap. 13; H 171, 27—34.) Damit wäre die Ordnung im Weltgebäude getadelt, es müßte alles einförmig sein — ein törichtes Verlangen! (Kap. 13; H 171, 34 bis 172, 9.) Noch lächerlicher wäre es aber, diese Einförmigkeit für den Menschen zu fordern; denn Gott hat bei ihm nicht so wie bei der Welt einfach einen Befehl erlassen und ihn ein für allemal geordnet; ihm hat er die Erkenntnis von gut und bös, einen freien Willen und das Recht der Selbstbestimmung gegeben (Kap. 13; H 172, 10—23). Deshalb muß die Vernunft den Kampf gegen die niedern Seelenkräfte aufnehmen (Kap. 13; H 172, 23—32), und je nachdem dieser ausfällt, folgt die versprochene Belohnung oder Bestrafung (Kap. 13; H 172, 32 bis 173, 5). — Gottlos wäre dann auch der Versuch, alles Sein gleich zu werten, das Unsterbliche gleich dem Vergänglichen (Kap. 13; H 173, 5—14); der Vergleich des Geschaffenen mit dem Schöpfer wäre lächerlich (14, 1), das Streben nach göttlicher Macht Wahn, es bestünde dann in der rechten Erkenntnis und Verehrung Gottes; denn diese führen zum verheißenen Sieg (14, 2 3).

e) Christus ruft alle zur Tugend[1]; darum hat er gelehrt (15, 1), gewirkt, gedroht (15, 2; H 174, 16 bis 175, 4); so-

---

folgende μέθοδος zeigt zur Genüge, daß damit der göttliche Wille bezüglich der Menschen, die Wahl der Art und Weise unserer Erlösung gemeint ist (12, 1; H 170, 25 f).

[1] Im vorhergehenden scheint der Nachdruck auf der *Lehre* Christi zu liegen.

gar Wunder hat er getan, um den Glauben und das Vertrauen der Schüler zu stärken (15, 2 3; H 175, 4—14), und den Petrus, da diesem das Vertrauen fehlte, scharf zurechtgewiesen (15, 3 4; H 175, 14 bis 176, 3). Haben wir dieses Vertrauen, dann sind wir unbesiegbar wie Christus selber, der aus seinem Leiden keinen Schaden nahm, aber den Plan seiner liebevollen Vorsehung verwirklichte und die rohe Gewalt der Gottlosen vernichtete (15, 4; H 176, 3—18).

4. Teil: Das Wirken der Propheten und die Vorhersagung Christi durch die Heiden (Kap. 16—21).

a) Alles, was Christus tat und litt, war vorherverkündet von den Propheten, deren Predigt und Wirken (wie uns schon die Einleitung 1, 3 sagte) auf vielfachen Widerstand gestoßen ist. Moses, der das ungeordnete Volk der Israeliten zur Ordnung gebracht, hat gegen Pharao und sein Volk ankämpfen, Daniel unter Nabuchodonosor und Kambyses vieles leiden müssen (Kap. 16 u. 17).

b) Christus ist vorherverkündet durch die erythräische Sibylle, von der ein Akrostichon mitgeteilt wird. Daß der Inhalt desselben deutlich auf die Wiederkunft Christi zum Weltgericht geht, darf uns deswegen nicht verwirren, weil der Verfasser ausdrücklich hervorhebt, die Sibylle zeige die Geschichte von der Herabkunft Jesu durch die Anfangsbuchstaben an, die die Worte Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ Σταυρός geben; das letzte Wort erinnert ja deutlich an die Verurteilung Christi zum Kreuztod, setzt also die Menschwerdung voraus (Kap. 18)[1].

Nach der Versicherung, daß die Verse schon vor dem Erscheinen des Erlösers gemacht waren (19, 1 2), wird ausführ-

[1] Heikel will (S. XCVII) „einen guten Beweis von dem Leichtsinn des Verfassers“ darin finden, daß die Verse auf die erste und zweite Ankunft Christi bezogen werden; er beruft sich auf 19, 2; H 181, 14 τὴν τοῦ Χριστοῦ κάθοδον καὶ κρίσιν. Die Stelle lautet aber im Zusammenhang: Das Gedicht ist nicht nach der Herabkunft und Verurteilung Christi entstanden. Von einer Beziehung aufs Weltgericht kann doch da keine Rede mehr sein! Denn wem fiele es ein, beweisen zu wollen, daß die Verse nicht nach dem Weltgericht gemacht sind!

lich die vierte Ekloge Vergils als Prophezeiung der Menschwerdung kommentiert (19, 3 bis 21, 3).

5. Teil: Der neuen Unordnung begegnet Konstantin durch eine dritte Ordnung (21, 4 bis 25, 5).

Nicht alle erkennen den so vorherverkündeten Christus an (21, 4); damit ist neue Unordnung gegeben, die Konstantin zu beseitigen sich berufen fühlt. Er verdankt alles Gott; das zeigt sein Erfolg gegen den Christenverfolger Maxentius (22, 1—3), dessen törichter Verblendung (22, 4 5) er das christliche Leben und die christliche Lehre gegenüberstellt (Kap. 23). Ein Satz daraus, daß Gott die Übeltäter bestraft, wird an den Geschicken des Decius, Valerian, Aurelian (Kap. 24) und Diokletian (25, 1—3) erläutert. Naturgemäß kommt Konstantin dabei auf den Ausgang der Verfolgung durch die Niederlage des Maxentius zurück (25, 4). Deren Folge ist die allgemeine Weltfreude: die Gottlosigkeit ist bestraft, das menschenunwürdige Leben geschwunden: alles verkündet laut Gottes Vorsehung und Liebe (25, 5).

III. Schluß (Kap. 26).

Alle Ehre gebührt Gott, und ihm müssen auch alle danken für den allgemeinen Frieden. Dem Dank schließt sich die Bitte an, Christus möge seine Wohltaten auch fürderhin spenden.

Werfen wir einen kurzen Rückblick auf die Rede, so finden wir, daß nur ein Teil, der von den Propheten, der Sibylle und Vergil, sich nicht unmittelbar in den Gedankengang einfügt. Sonst finden wir überall, im Großen wie im Kleinen, strengste Ordnung: die Rede will von der Ordnung im Weltgebäude und im Menschenleben handeln — Ordnung zeigt sie vor allem selber.

Zweites Kapitel.
Gründe gegen die Echtheit der Rede.

Die Beweise, welche dartun sollen, daß die Rede nicht Konstantin angehört, lassen sich zum großen Teil leicht widerlegen, manche sind sogar ein zweischneidiges Schwert, das mindestens ebensogut für die Echtheit als gegen sie gebraucht werden kann.

Zuerst werden äußeren Umständen drei Argumente entnommen. „Photius, der Cod. 127 das Leben Konstantins bespricht, wußte offenbar nichts von diesem Appendix zur Vita.“[1] Dagegen hat schon Wendland (Sp. 229) hervorgehoben, daß Photius diesen Anhang „als nicht eusebianisch übergangen haben“ kann, und „gegen die Behauptung, daß die Rede erst nach Photius mit der Vita vereinigt sei[2], spricht die Tatsache, daß unsere Handschriften auf einen Archetypus in Unzialen zurückgehen, und daß auch ihr ein Kapitelverzeichnis vorgesetzt ist. Die Textüberlieferung dieser Verzeichnisse aber beweist, daß sie lang vor Photius entstanden sein müssen“ (Sp. 232). Heikel selbst schreibt die Rede wohl noch dem 5. Jahrhundert zu; dann ist sie aber sicher auch im 5. Jahrhundert mit der Vita vereinigt worden, da sie ja zu ihr gemacht wurde und auf keinen Fall jahrhundertelang für sich allein existieren konnte. Photius weiß nur von vier Büchern der Vita; nach Heikel wurde jedoch im Archetypus unserer Handschriften die Rede schon als deren fünftes Buch gezählt (S. CII). Dies kann aber nicht erwiesen werden. Die Bezeichnung findet sich nur in Cod. V und M vor den Indices, die nicht ursprünglich sind, und zum Schlusse der Rede in Bemerkungen der Abschreiber, in V auch noch nach dem Kapitelverzeichnis, jedoch nur oben am Rand. M hat dagegen an dieser Stelle λόγος πρῶτος. Daß A gar keinen Titel vor den Indices hat, tut sichtlich weh, und um dem abzuhelfen,

---

[1] Heikel XCI. [2] Ebd. CII.

hat sich J selbst einen gemacht: „Die Kapitel der Rede des großen Konstantin, die er an die Versammlung der Heiligen schrieb.“ In ähnlicher willkürlicher Weise sind wohl auch die Titel in V und M entstanden. Die Handschriften stimmen somit nicht überein, und die Bezeichnung ist sicher nicht ursprünglich. Da konnte Photius auch leicht einen Codex haben, in dem sie sich nicht fand.

Zweitens wird eingewandt[1], „daß kein rechter Titel des Verfassers vorliegt, denn dieser hätte etwa so lauten müssen: Κωνσταντίνου (Λόγος?) τοῦ τῶν ἁγίων συλλόγου (Constantini Oratio coetus sanctorum), — sondern nur eine Angabe eines außerhalb Stehenden: (Dies ist) Kaiser Konstantins Rede, die er an die heilige Versammlung schrieb.“ Einen Titel zu suchen, wie Heikel ihn will, scheint gewagt; die Rede hat ja schon eine Überschrift in der Grußformel, welche an sich jede weitere überflüssig macht. Notwendig wurde eine solche erst, als Eusebius die Rede an die Vita anfügte; da durfte und mußte er noch eine Bemerkung vorausschicken, und dies mit dem nämlichen Recht, mit dem er es in der Vita selbst 3, 61 bei einem Brief Konstantins getan hat[2]. Wir haben also in dem Titel tatsächlich die Angabe eines außerhalb Stehenden. Die Rekonstruktion, wie Heikel sie versucht, kann überhaupt nicht als glücklich bezeichnet werden; im Lateinischen erwarten wir ebenso sicher oratio ad sanctorum coetum wie im Griechischen λόγος πρὸς τὸν τῶν ἁγίων σύλλογον; die drei Genitive zu dem einen (nicht einmal sicher gegebenen) oratio bzw. λόγος sind denn doch zu hart. Bei Eusebius 4, 32; H 130, 2

[1] Heikel xci.

[2] An dieser Stelle stammt die Ankündigung sicher von Eusebius, weil sie notwendig ist; 3, 59, 5; H 106, 17 sind nur die Schreiben an das Volk von Antiochia (3, 60) und an die Bischöfe (3, 62) angekündigt; wenn Eusebius zwischen beiden noch den Brief einschob, den er selber vom Kaiser erhalten hatte, bedurfte dieser einer einleitenden Bemerkung. Bei den übrigen Urkunden der Vita sind dagegen die Überschriften, die Heikel (S. xi) für ursprünglich hält, sehr verdächtig; es findet sich auch keine in sämtlichen Handschriften, während 3, 61 alle den Titel in der nämlichen Form zeigen.

ὃν (λόγον) [ὁ] αὐτὸς ἐπέγραψε „τοῦ τῶν ἁγίων συλλόγου" ist der Genitiv wohl aus dem Satzbau zu erklären und der Ausdruck der Grußformel entnommen.

Diese selbst soll auch nicht korrekt sein; „denn es hätte heißen müssen: Νικητὴς Κωνσταντῖνος Μέγιστος Σεβαστός" [1]. Eine Stelle der Vita (4, 32; H 130, 1 ff) soll dem Fälscher den Anstoß gegeben, er soll auch die Urkunden der Vita benützt haben: daß er diesen nicht einmal die richtige Grußformel entnehmen konnte, ist schwer glaublich. Wir haben nicht die in der Vita gebräuchliche Grußformel; das gibt wohl zu denken, denn ein Fälscher hätte sie sicher genommen. Gerade das spricht mehr für die Echtheit der Rede als gegen sie. Übrigens darf aus der kürzeren Formel K.Σ. nicht zu viel gefolgert werden; sie findet sich auch in der Kirchengeschichte des Eusebius (10, 5 18, 21; 10, 6, 1), bei Sokrates (1, 9) und Gelasius Cyzicenus (Briefe gegen Arius und Eusebius), ja wohl auch in der Vita selbst. Bei dem Schreiben 3, 17 haben sie Sokrates und Theodoret und alle Handschriften der Vita mit alleiniger Ausnahme von V, der die sonst nirgends vorkommende Formel K.N.M.Σ. hat [2]. Daraus ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit, daß V hier interpoliert und K.Σ. ursprünglich ist.

Von den inneren Gründen, die gegen die Echtheit der Rede angeführt werden, spricht die seltsame Bibelkenntnis des Verfassers [3] eher für sie. Ein späterer Fälscher hätte doch in Konstantin gleich Eusebius einen wahren Glaubenshelden gesehen und ihn die Heilige Schrift wohl ganz anders benützen lassen! Übrigens wird sich zeigen, daß sich in der Rede eine genaue Kenntnis der Verkündigungsszene (19, 6; 20, 3; H 183, 20 ff) und des Sündenfalles (20, 3; H 183, 22 ff) offenbart. Die Erzählung von Daniel, die Heikel (S. XCIII) sehr

---

[1] Heikel XCI.

[2] Ohne den Namen findet sich N. M. Σ. im Text der Vita 4, 71, 2; H 147, 17.

[3] Heikel XCVIII.

schief nennt, schließt sich allerdings nicht ganz an die Heilige Schrift an, doch verrät sie ein reges Interesse des Verfassers; der ganze Bericht ist innerlich verarbeitet und weist manchen feinen Zug auf, der von Verständnis zeugt. Um die zwei Verurteilungen Daniels zu trennen, wird die eine dem ohnehin ausführlich behandelten Nabuchodonosor zugeschrieben, sodaß das Bekenntnis der drei Jünglinge im Feuerofen als eine Nacheiferung seines herrlichen Beispiels erscheinen kann[1]. Des Nabuchodonosor Reich muß wegen seines Übermutes fallen und die Herrschaft kommt an Kambyses[2]. Neue Gefahren drohen Daniel auch da, er wird verleumdet, wiederum verurteilt; doch die Löwen schonen seiner. Da dies dem König kund wird, staunt er über die Botschaft, bittere Reue erfaßt ihn, doch wagt er es, selbst zur Löwengrube hinauszueilen und das Wunder anzuschauen. Manches ist da ja umgeändert oder dem Berichte der Heiligen Schrift hinzugefügt: doch ist die Abweichung im wesentlichen wenigstens nicht allzu groß.

Wirkliche Schwierigkeiten bieten aber Heikels Bemerkungen über die Behandlung der Geschichte (S. xciv). Den Eindruck, „daß der Verfasser mit der römischen Geschichte wenig vertraut gewesen ist“, bekommen wir aller-

[1] 17, 4; H 178, 9 οὓς οἱ μετὰ ταῦτα ζηλώσαντες ist sicher zu ändern in οἳ μετὰ ταῦτα . . .; dadurch werden eine Menge von Schwierigkeiten beseitigt, die den ganzen Zusammenhang stören. Andernfalls würden wir von den drei Jünglingen gar nichts erfahren; denn was des weiteren von dem Bekenntnis im Feuerofen und von der wunderbaren Errettung aus den Flammen gesagt ist, würde nicht auf sie, sondern auf ihre Nachahmer gehen, und die Verbindung des ganzen Abschnittes mit der Erzählung von Daniel wäre äußerst mangelhaft. Μετὰ ταῦτα entspricht offenbar dem folgenden μετὰ τὴν κατάλυσιν τῆς Ἀσσυρίων βασιλείας (H 178, 13). Das absolute ζηλώσαντες, das wohl Anstoß erregt hat, findet sich auch bei Plato, Protag. 326 A. . . . ἵνα ὁ παῖς ζηλῶν μιμῆται.

[2] Merkwürdig ist, daß Kambyses nach den neueren Forschungen tatsächlich „eine Zeitlang König von Babylon war, bis sein Vater Cyrus, aus unbekannten Gründen, ihm die Herrschaft abnahm, um sie selbst zu führen“. Auch wird jetzt die Dn 14 erzählte Verurteilung Kambyses zugeschrieben. Vgl. Paul Rießler, Das Buch Daniel, Wien 1902, xi u. 53.

dings nicht. Dieses Urteil gründet wohl auf einigen falschen Interpretationen Heikels; denn Konstantin bezeichnet nicht, wie dieser annimmt, die Zeit vor seinem Kampf mit Maxentius als eine Periode allgemeinen Friedens und Glückes; das wäre freilich unhistorisch. 25, 3 bezieht sich aber auf das Vorhergehende, also auf die Verfolgung des Diokletian, vor der allgemeiner Friede herrschte, wie man bei Konstantin selbst (Vita 2, 49; H 62, 12) nachlesen kann. Es wäre ja vielleicht denkbar, daß in Kap. 25 später auf die Bedrückung durch Maxentius übergegangen wird; dann sind aber beide Verfolgungen als eine aufzufassen, deren Beginn Diokletian zugeschrieben wird. Sonst wäre es unverständlich, daß Maxentius uns hernach (25, 4; H 191, 25) als nichtsnutziger Thronräuber gleichsam erst vorgestellt wird, während kurz vorher Diokletian noch ironisch als trefflicher Hüter der Gesetze bezeichnet ist (25, 3; H 191, 17). Auch Kap. 22, wo Heikel an eine Verwechslung von Maxentius und Maximinus Daja denkt, ist eine ähnliche Zusammenziehung der Verfolgungen nicht ausgeschlossen; erst wird deutlich von Maxentius, dann aber von einem Krieg gesprochen, der allen Kirchen von den Tyrannen angekündigt worden ist. Scheint aber dadurch eine allgemeine Verfolgung angedeutet, so soll doch nur der Anteil des Maxentius hervorgehoben werden[1]; daher bleibt auch Kap. 25 Diokletian im Vordergrund, und Maxentius wird nur zum Schluß noch erwähnt[2].

Daß „über die letzten Zeiten Diokletians und über den Palastbrand in Nikomedia“ (Kap. 25) ganz frei fabuliert sei, kann doch nicht gesagt werden. Der Hauptsache nach ist von Diokletian nichts Unrichtiges berichtet; er hat die Christen verfolgt, obwohl keine Veranlassung dazu vorlag; hernach hat er abgedankt und ist in die Einsamkeit

[1] Vgl. V. 1, 33 ff.

[2] Wenn im Index zu Kap. 22 nur Maximin genannt wird, ist das entschieden ungenau und unrichtig; den Irrtum müssen wir dem „gelehrten Byzantiner“ (Heikel CIII) zuschreiben, von dem die Kapitelverzeichnisse stammen.

gegangen. Die für diesen auffälligen Schritt angegebenen Gründe kann sich Konstantin sicher so zurechtgelegt haben[1]. Beim Bericht über den Palastbrand muß man sich vergegenwärtigen, welches Ziel dem Kaiser in dem ganzen Abschnitt vor Augen schwebte: er will zeigen, wie die Strafen Gottes über die Verfolger hereingebrochen sind. Eine Übertreibung darf da nicht allzusehr auffallen.

Außerdem kann aber auch noch darauf verwiesen werden, daß Kap. 17 (17, 4; H 178, 13) auch das assyrische Reich durch Blitze vernichtet wird; wie da der Ausdruck nicht wörtlich zu nehmen ist, liegt auch Kap. 25 eine ähnliche Deutung nahe.

Mehr Bedenken scheint die Äußerung zu erregen, daß das unter Maxentius stehende Heer des Diokletian durch viele und mannigfache Kriege aufgerieben wurde; das paßt nach Heikel (S. c) auf Licinius. Wendland will (Sp. 231) die Schwierigkeit durch die Annahme heben, πόλεμοι sei dem späteren Sprachgebrauch entsprechend als gleichbedeutend mit μάχαι anzusehen; das verbietet aber der Sprachgebrauch der Rede[2]. Doch darf man aus der Stelle gar nichts folgern, weil im folgenden Kapitel (26, 2; H 192, 18) ausdrücklich von den Schlachten und von dem Kriege die Rede ist. Dies zeigt, daß der Verfasser den tatsächlichen Hergang ganz wohl kannte. Vielleicht hat nur der Übersetzer der nach Eusebius ursprünglich lateinischen Rede hier nicht genau die Worte des Kaisers wiedergegeben. Dessen nicht allzu peinlicher Genauigkeit dürfen wir wohl auch einen Teil der Schwierigkeiten aufbürden, die das 16. Kapitel birgt. Wir müssen es für ein Selbstzeugnis Konstantins halten, daß er Babylon und Mem-

[1] Beachtenswert ist, daß der Kaiser Vita 2, 27; H 52, 23 sagt, die Christenverfolger hätten zum Teil ein schimpfliches Leben führen müssen, das ihnen schwerer schien als selbst der Tod. Vgl. auch V. 2, 49; H 62, 8 ff.

[2] Vgl. 1, 5; H 155, 15 das allerdings platonische στάσεις, πόλεμοι, μάχαι und besonders 26, 2; H 192, 18 ἱστόρησαν δὲ καὶ τὰς μάχας, καὶ ἐθεάσαντο καὶ τὸν πόλεμον.

phis gesehen hat; da er 296 Diokletian auf seinem Zug nach Ägypten begleitet hatte, kann es nicht unwahrscheinlich sein, daß er auch das altberühmte Memphis besucht hat. Nach der Rückkehr des Oberkaisers schlug Galerius 297 die Perser; weil sich König Narses darauf bis nach Medien zurückzog, dauerten die Friedensverhandlungen längere Zeit, während welcher Diokletian mit Galerius am oberen Euphrat zusammentraf[1]; wenn Konstantin noch bei ihm war, ist auch ein Besuch der Ruinen von Babylon in dieser Zwischenzeit wohl nicht ausgeschlossen. Memphis wird aber in der Rede als öde (16, 2; H 177, 5), zusammen mit Babylon sogar als verödet und unbewohnt (16, 2; H 177, 2) bezeichnet, während es doch bei Ammianus Marcellinus (22, 14, 16) als wohlbevölkerte Stadt geschildert wird und tatsächlich bis ins 2. Jahrtausend fortbestand. Öde konnte Memphis jedenfalls genannt werden im Vergleich mit dem einstigen Glanz der Pharaonenstadt; unbewohnt war es allerdings nicht, doch es ist auch gar nicht ausgemacht, ob sich diese Bezeichnung nicht bloß auf Babylon bezieht; sonst müßten wir eine Übertreibung des Kaisers oder eine Ungenauigkeit des Übersetzers annehmen[2].

Heikel (S. xciv) meint auch noch, es mute „etwas eigentümlich an, daß Konstantin Kap. 11 Anfang (11, 1; H 166, 5 ff) es sehr beklagt, daß er so spät mit dem Christentum bekannt wurde, und sich als ein reuiger Konvertit beträgt — er, der Sohn von Konstantius Chlorus!“ Zum ersten kann man wohl auch anderer Meinung sein, und das zweite kann überhaupt nicht behauptet werden; denn es heißt doch nicht sich als reuiger Konvertit betragen, wenn man es beklagt, die Wahrheit so spät erkannt zu haben.

Das wichtigste Argument, das Mancini[3] vorbringt, ist jenes, das ihm das Akrostichon liefert; er bemerkt, daß

[1] Vgl. J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen[2] 105 f 129.

[2] Der Text lautet: Μέμφις καὶ Βαβυλών, ἐρημωθεῖσαι καὶ ἀοίκητοι καταληφθεῖσαι μετὰ τῶν πατρῴων θεῶν. Später heißt es dagegen (nach der sichern Konjektur von Heikel) nur mehr: Μέμφις ἔρημος. . . .

[3] Heikel cii.

Laktanz drei einzelne Verse davon zitiert, und schließt daraus, es habe zur Zeit des Laktanz das Akrostichon noch nicht gegeben. Augustinus (De civ. Dei 18, 23) kennt es bereits, aber bei ihm fehlt die letzte Strophe; „diese schlecht geschriebene, von den übrigen ziemlich freistehende Strophe“ soll daher erst später entstanden sein. Der Beweis ist aber gerade bei den sibyllinischen Orakeln weniger leicht und weniger überzeugend. Angenommen selbst, die Strophe entstand wirklich erst nach den Divinae Institutiones des Laktanz, ist es bei der außerordentlichen Verbreitung der sibyllinischen Handschriften nicht leicht möglich, daß sie schon lange vor Augustin existierte, auch wenn sie sich in den von diesem erwähnten Codices nicht gefunden hat? Vorsicht scheint um so mehr geboten, weil die Rede vielfach eine ursprünglichere Lesart aufweist als sämtliche Handschriften der Orakel, was ein Vergleich mit der Übersetzung Augustins unschwer zeigt[1]. Wenn nicht stichhaltige Gründe die gegenteilige Annahme verlangen, werden wir daher wohl oder übel in der Rede Konstantins die erste Überlieferung des Akrostichons zu sehen haben[2].

Gegen die Echtheit der Rede soll auch die Benützung der Laus Constantini und der Vita zeugen. Der ersteren hat sich nach Heikel (S. CI) der Verfasser wohl sicher bedient. Er führt nur eine Stelle an: Kap. 1, 2—5 geht auf Laus 13,

[1] Z. B. V. 10; H 179, 28 ῥήξῃ τε = effringet gegen φρύξειε oder φλέξει δέ (8, 226). V. 16; H 180, 6 ἄστρων τε χορεῖαι (diese Lesart ist wie die erste sogar bei Geffcken, Die Oracula Sibyllina, Leipzig 1902, in den Text aufgenommen!) = chorus (interit) astris gegen ein χαρίεν, χῶραι oder eine ganz willkürliche Änderung (8, 232); V. 21; H 180, 11 οὐκ εἰς πλοῦν εἴξει = caerulea ponti omnia cessabunt gegen οὐκ ἔτι πλοῦν ἕξει (8, 237); φρυχθεῖσα κεραυνῷ = confracta peribit gegen φρυχθεῖσα τοτ' ἔσται. — In andern Fällen stimmt auch Augustin mit den Orakeln gegen die Rede überein, so V. 12 sanctorum = τῶν ἁγίων (8, 228) gegen τοὺς ἁγίους (H 180, 2).

[2] Wendland möchte (Sp. 232) nachweisen, daß schon Firmicus Maternus die letzte Strophe gekannt habe, weil er die mit ihr eng verbundenen folgenden Verse der Sibylle benützt habe. Dies scheint zu gewagt; der nämliche Gedankengang wie bei Firmicus 21, 6 und 27, 3 findet sich auch bei Justinus im Trypho 90; Migne, P. Gr. 6, 692 A. Die Gedanken sind eben der Heiligen Schrift entnommen.

9—16 und 16, 1 ff zurück; doch sieht sich Heikel sofort veranlaßt, darauf hinzuweisen, „wie gedankenlos der Verfasser der Oratio auch hier verfahren ist". Nein, die Einleitung, die so klar durchdacht ist, zeigt keine Gedankenlosigkeit, und wenn sie nicht mit Eusebius übereinstimmt, so hat sie eben einen ganz andern Gedankengang als dieser[1].

Ein noch gewichtigeres Argument würde in der Benützung der Vita liegen. Daß ein Fälscher sie heranzog, ist von vornherein wahrscheinlich; ja es scheint sogar wunderlich, daß sie nicht weit mehr als Quelle gedient hat. 4, 29; H 128, 28 hat, meint Heikel (S. xcix) „den Anstoß zur Arbeit gegeben und ihren Inhalt bestimmt"; der Anstoß muß doch von 4, 32 ausgegangen sein, und der Inhalt! Nach 4, 29 sprach der Kaiser oft vom Polytheismus und dem einen Gott, von der Vorsehung, Erlösung und dem göttlichen Gerichte: das wird sicher niemand als Disposition der Rede bezeichnen wollen, und zudem sind alle diese Gedanken auch sonst, besonders bei den griechischen Apologeten, gang und gäbe.

„Die konfuse Darstellung im Kap. 25" soll dann „auf einer ganz liederlichen Benutzung der Vita" beruhen. Heikel bespricht auf einer ganzen Seite (S. c) die entsprechenden Parallelstellen zu dem Kapitel. Aber diese sind vor allem nicht beweiskräftig genug; dann lassen sich die meisten Gedanken sogar noch besser aus den Urkunden Konstantins belegen, und schließlich, was die Hauptsache ist: mit Ausnahme eines einzigen Wortes, des der Rede geläufigen πλημμελής (Vita 1, 51, 1; H 31, 18)[2], kann man sämtliche angeführten

[1] Die von Heikel angezogene Stelle über die Propheten und ihre Verfolgungen bezieht sich unmittelbar auf das 16. und 17. Kap. der Rede. Den Eindruck, daß die Propheten überall gewirkt und Widerstand gefunden hätten, könnte man z. B. auch aus Laktanz (Div. Inst. 1, 4) bekommen; es kann doch auch schon als bekannt vorausgesetzt werden, wo sie gewirkt haben.

[2] Zu 1, 33, 1; H 23, 3 προαρπάσας vgl. Hist. Eccl. 8, 13, 15, Migne, P. Gr. 20, 780 C παραρπάσας, zwar nicht von Maxentius, aber unmittelbar vor 8, 14, 2; Migne, P. Gr. 20, 781 B., das der Vita zu Grunde liegt.

Parallelstellen in der Kirchengeschichte des Eusebius wiederfinden, aus der sie, wie Heikel selbst in der Vita angibt, fast wörtlich übernommen sind: damit ist jeder Versuch, die Vita als Quelle zu erweisen, aussichtslos.

Doch Mancini weist (S. 222) auf eine andere Stelle hin: nach V. 4, 45, 1 hätten die Priester im kaiserlichen Palast Reden vorgetragen τὰς . . . περὶ τὸ μαρτύριον μεγαλουργίας διεξιόντες und die Orakel und heiligen Schriften erklärt; dies soll auf Kap. 12, 2 und 16 der Rede eingewirkt haben. Da hat sich aber Mancini in seinem Eifer doch zu weit fortreißen lassen! Denn die Bischöfe, um solche handelt es sich in der Vita, sprechen nicht im kaiserlichen Palast, sondern zu Jerusalem, und der Kaiser ist nicht bei ihnen; auch findet sich an der Stelle nichts von Orakeln, und wie sich die Auslegung der Orakel und heiligen Schriften zum 16. Kapitel der Rede reimen soll, ist wiederum rätselhaft. Dann aber die Hauptsache: die Bischöfe preisen den großartigen Bau des Martyriums, d. i. der Grabeskirche zu Jerusalem; Konstantin verherrlicht dagegen im zwölften Kapitel der Rede die Hochherzigkeit der Märtyrer!

Was bisher an Gründen gegen die Echtheit der Rede angeführt worden ist, zeigte sich entweder als nicht genug beweiskräftig, oder es konnte ohne weiteres widerlegt werden. Dagegen dürfen wir die Kraft anderer Argumente nicht verkennen, die deswegen auch eine eingehende Untersuchung fordern. Dahin gehört vor allem das Verhältnis der Rede zur vierten Ekloge Vergils und zu Plato.

Drittes Kapitel.

Verhältnis der Rede zur vierten Ekloge Vergils.

Jede Untersuchung über die Echtheit der Rede muß bei den Kapiteln 19—21 einsetzen, in denen die vierte Ekloge Vergils übersetzt und kommentiert ist; denn hier kann man wohl am leichtesten Anhaltspunkte finden, ob die Rede tatsächlich

ursprünglich lateinisch gewesen ist, wie Eusebius von der Rede Konstantins berichtet[1]. Schon Rossignol hat sich bei seiner Arbeit diesen Ausgangspunkt gewählt und gefunden (S. 194), daß die Übersetzung eine absichtliche Fälschung Vergils darstelle und der Kommentar zu dieser Fälschung und nicht zum Originaltext der Ekloge gemacht sei[2]. Die Folgerungen daraus sind ebenso klar wie weitgehend: die Rede war ursprünglich nicht lateinisch, stammt also nicht von Konstantin. Zum nämlichen Resultat kommt auch Mancini (S. 101 ff), der die Untersuchungen Rossignols noch ergänzen will. Doch bei beiden entbehren die scharf ausgesprochenen Behauptungen fast ganz einer genügenden Begründung. Heikel schließt sich (S. xcvii) ohne weiteres der Ansicht Rossignols an und gewinnt dadurch sein Hauptargument gegen die Echtheit der Rede. Selbst Wendland, der doch die Rede für echt hält, gibt zu (Sp. 231), daß sich die Anrufung Vergils „auf eine tendenziös verfälschte Übersetzung der vierten Ekloge" gründet.

Eines ist aber bisher von allen nicht genug beachtet worden, und zwar das Wichtigste: ist die Übersetzung der Ekloge wirklich tendenziös gefälscht, dann muß vor allem untersucht werden, ob der Kommentar auf diese Fälschung oder auf das

[1] Allgemeine Argumente gegen die Echtheit der Rede aus der Verwendung der Ekloge zu gewinnen, ist nicht gelungen. Heikel bezeichnet allerdings (S. xcvii A.) die Auslegung und Umgestaltung, wie sie sich in der Rede findet, als ganz alleinstehend. Das ist sie in der Tat; nirgendwo im Mittelalter findet sich ein Versuch, die Ekloge in solchem Umfang auf Christus zu deuten; darum kann man aber auch gar nichts daraus schließen. Weiter geht Mancini (S. 209): die Rede soll einen späteren Moment aus der Entwicklungsgeschichte der Vergillegende bezeichnen. Das ist eine Behauptung, die nicht bewiesen ist, und wie es scheint, auch nicht bewiesen werden kann. Vgl. meine Abhandlung: Der prophetische Charakter der vierten Ekloge Vergils bis Dante, in den Histor.-polit. Blättern 1907, 637 ff 734 ff.

[2] Weit über das Ziel hinaus schießt die Vermutung Rossignols, der Fälscher habe durch seine Übersetzung ein ganzes Volk, ja schließlich sogar bei allenfalsigem Verlust des Originals die ganze Nachwelt täuschen wollen (S. 192). Gerade bei Vergil konnte man am allerwenigsten dies erwarten; waren doch seine Gedichte, wie Seeck bemerkt (S. 344), „damals jedem Schulbuben geläufig".

Original geht. Heikel und Mancini verlassen sich hierin in gutem Glauben auf Rossignol, der jedoch dieser Frage nur einen sehr beschränkten Raum widmet und dabei auch noch große Flüchtigkeit verrät; sein Verfahren flößt uns schon deswegen berechtigtes Mißtrauen ein, weil er sich bei den wichtigsten Stellen nicht an den überlieferten Text hält und den Kommentar nach der Übersetzung korrigiert.

Diese Untersuchung nachzuholen muß demnach unsere erste Aufgabe sein. Das Resultat wird ganz anders lauten als das Rossignols. Wir können Schritt für Schritt sehen, daß der Kommentar unmittelbar zu Vergil gemacht ist und nicht zur Übersetzung. Ja, es stehen sogar an einigen Stellen der Kommentar und die griechischen Verse in direktem Widerspruch. Daraus erhellt von selbst, daß die uns vorliegende Rede, wenigstens in diesem Teil, ursprünglich lateinisches Original gewesen ist, wie Eusebius es von der Rede Konstantins sagt. Daher gibt uns dieser Abschnitt der Rede kein Recht, sie Konstantin abzusprechen; im Gegenteil, gerade er zwingt uns, sie ihm zuzuschreiben.

Der Beweise liegt eine große Fülle vor uns. Abstand kann genommen werden von allen Stellen der Ekloge, die, wenn auch noch so geändert, doch für unsere Frage ohne Belang sind, weil im Kommentar auf sie nicht eingegangen wird.

Auf nova progenies in V. 7 geht wahrscheinlich 19, 3; H 181, 22 νέα τοῦ δήμου διαδοχή, sicher 20, 3; H 183, 22; νεολαία γέννα zurück; die Übersetzung (19, 4; H 181, 24) hat νέα πληθὺς ἀνδρῶν.

Der erste Vers Vergils:

Sicelides Musae, paulo maiora canamus!

lautet im Griechischen (19, 4; H 181, 26):

Σικελίδες Μοῦσαι, μεγάλην φάτιν ὑμνήσωμεν.

Nach Rossignol (S. 184) beginnt schon hier der Widerspruch zwischen Übersetzung und Original, mit ihm sieht auch Heikel (S. xcvi) im griechischen Vers „eine Verherrlichung der großen Verkündigung“. Dies kann gern zugestanden werden, doch dürfen wir nicht übersehen, daß dem Kommentar diese

Auffassung ferne liegt. Es wird nämlich nach dem Vers fortgefahren: τί τούτου φανερώτερον; προστίθησι γάρ·

Ἤλυθε Κυμαίου μαντεύματος εἰς τέλος ὀμφή,

Κυμαίαν αἰνιττόμενος δηλαδὴ τὴν Σίβυλλαν. Damit wird nicht „die große Verkündigung", wohl aber paulo maiora erklärt und dessen Inhalt genau bestimmt; die Verkündigung an die Jungfrau ist darin nicht inbegriffen, ja durch das Folgende sogar direkt ausgeschlossen. Denn sie kommt erst jetzt zur Sprache und nicht, ehe uns etwas Neues angekündigt ist: Vergil begnügte sich nicht damit, sondern er ging noch weiter (19, 5; H 182, 1). Es ist zudem zu beachten, daß die Verkündigungsszene nicht um ihrer selbst willen besprochen, sondern nur insoweit herangezogen wird, als dies die Erklärung des vergilianischen virgo erfordert. — Ein bloß dunkler Hinweis auf die kumäische Sibylle läßt sich wohl besser in ultima Cumaei carminis aetas sehen als in dem griechischen Vers, in dem μάντευμα und ὀμφή schon nicht mehr rätselhaft klingen.

Ἥκει παρθένος αὖθις ἄγουσ' ἐρατὸν βασιλῆα (19, 5; H 182, 4) soll den sechsten Vers Vergils wiedergeben:

Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna.

Heikel sieht in ihm mit Recht ein charakteristisches Beispiel, wie der Übersetzer verfahren ist (S. xcvi); wir haben da in der Tat eine unerhörte Fälschung. Doch können wir Heikel nicht zustimmen, wenn er behauptet, der Kommentar gehe auf diesem Wege noch weiter. Er lautet: „Wer ist wohl die wiederkehrende Jungfrau? Nicht diejenige, die voll und schwanger des Heiligen Geistes geworden ist?" Dies geht unmittelbar auf den lateinischen Vers, aus dem deutlich Jam redit et virgo wiederaufgenommen ist[1]. Die Antwort sagt zunächst nur, wer die Jungfrau ist; ihr Wiederkommen bedarf aber einer eigenen Erklärung, denn bei der Verkündigung kann sie sicher nicht wiederkehrend genannt werden.

---

[1] Παρθένος ἡ ἐπανήκουσα; das Kompositum entspricht besser dem redit als dem ἥκει αὖθις.

Der Kommentar sagt daher weiter: „Wiederkommen aber wird sie zum zweitenmal, wenn auch der Gott (d. i. Christus) zum zweitenmal kommt, die ganze Erde zu erleichtern." Dieses Erleichtern, auf dem der Nachdruck liegt, schließt den Gedanken an die Wiederkehr Christi zum Weltgericht vollständig aus und zwingt uns, an das Kommen Christi zum Antritt seiner tausendjährigen Herrschaft auf Erden zu denken; wir haben hier also eine deutliche Spur des Chiliasmus, der ja gerade zur Zeit Konstantins in Laktanz einen Hauptvertreter hatte. Veranlaßt wurde diese offenbar unbequeme chiliastische Anspielung durch den lateinischen Vers, das redeunt Saturnia regna, das zugleich die Erklärung für das Wiederkommen der Jungfrau geben sollte. Selbstverständlich wird der Gedanke sofort wieder fallen gelassen, da ja die erste Ankunft des Erlösers aus der Ekloge bewiesen werden soll.

Die Übersetzung des Verses widerspricht offensichtlich dem Kommentar. Erstlich ist da die Herrschaft des Saturnus beseitigt, die in der Erklärung vorausgesetzt wird; auf den „lieblichen König" wird sodann im Kommentar gar nicht Rücksicht genommen; Christus wird vielmehr erst als der „göttliche Geist" und dann als „der Gott" bezeichnet, und es paßt der ganze Gedanke des Verses gar schlecht zu dem Bilde, das dem Kommentar vorschwebt: wenn Christus in Macht und Herrlichkeit kommt, wird doch sicherlich die Jungfrau nicht den lieblichen König bringen oder herbeiführen.

Das Bedenken könnte sich jedoch noch geltend machen, ob der Vers Vergils von Konstantin christlich gedeutet werden konnte. Die Saturnia regna stehen indes fast nur für die glücklichen Zeiten sagenhafter Vergangenheit, und der Ausdruck ist geradezu zum Sprichwort geworden [1]. An unserer Stelle liegt der Gedanke an die Paradieseszeiten nicht ferne; kein Geringerer als Dante hat den Vers deshalb auch übersetzt (Purg. 22, 71):

Torna giustizia e primo tempo umano.

---

[1] Plato, Leg. 713 E: τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον; Hipp. 229 B: ὥσπερ ἐπὶ Κρόνου βασιλεύοντος; Aristoteles, Resp. Ath. 16, 7: ὁ ἐπὶ Κρόν[ου] βίος.

Übrigens hat dem Kommentator die Erwähnung einer heidnischen Gottheit gar keine Schwierigkeit gemacht, wie der Kommentar zu den folgenden Versen 8—14 zeigt. Diese lauten:

Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
Casta fave Lucina: [tuus iam regnat Apollo.
Teque adeo decus hoc aevi, te consule inibit,
Polio, et incipient magni procedere menses;]
Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Inrita perpetua solvent formidine terras.

Daß Konstantin vom zehnten Vers nur die erste Hälfte aufgenommen hat, begreifen wir; denn der andere Teil ist einer christlichen Deutung der Ekloge eher ein Hindernis als ihr förderlich[1]. Die Verse 11 und 12 sind ganz ausgelassen, offenbar weil die Anrede an Pollio gestört hätte; beibehalten sind dagegen Vers 13 und 14, doch auf den Knaben bezogen. Nach der griechischen Übersetzung, die te duce mit τοῦδε γὰρ ἄρχοντος (19, 7; H 182, 14) gibt, scheint Konstantin mit leichter Änderung des Originals quo oder hoc duce geschrieben zu haben[2]. Diese kleine Modifikation ist sicher glücklich, weil unmittelbar vorher Lucina angeredet ist und die Anrede an den Knaben erst nach weiteren 4 bzw. 5 Versen folgt. Da aber in der Rede diese Verse von den vorausgehenden durch ein beträchtliches Stück Kommentar getrennt sind, würde sich der Wechsel von zweiter und dritter Person minder fühlbar machen; daher kann die Änderung nicht einmal als durchaus notwendig bezeichnet werden, es könnte schießlich auch te duce stehen geblieben sein.

Der Kommentar sagt nur, ohne auf einzelnes einzugehen, daß dies alles deutlich und doch dunkel gesprochen sei, und

---

[1] Vgl. P. Freymüller, Die messianische Weissagung in Virgils Ecloga IV, Metten 1852, 9 ff.

[2] Auch Augustinus hat einmal (ep. 137; Migne, P. L. 33, 521) quo duce, obwohl er selbstverständlich ganz gut weiß, daß es bei Vergil te duce heißt (ep. 104, 11; a. a. O. 392; ep. 258; a. a. O 1073; De civ. Dei 10, 27; a. a. O. 41, 305). — Rossignol nennt es (S. 186) eine skandalöse Leichtfertigkeit, daß das von Pollio Gesagte auf das Kind übertragen wird; dieses Vorwurfes würde sich an den angezogenen Stellen auch Augustinus schuldig machen und nach ihm noch gar mancher.

daß denen, die tiefer forschten, die Gottheit Christi gezeigt werde. Vergil habe aus Furcht vor den Gewalthabern in Rom die Wahrheit verhüllt, damit er nicht beschuldigt werde, gegen die religiösen Gebräuche und den Götterglauben der Ahnen zu freveln; deshalb fordere er auf, dem neugebornen Kinde Altäre und Tempel zu bauen und Opfer darzubringen[1]. Der Kommentar setzt also voraus, daß sich in den Versen Anklänge an den Götterglauben finden; wir haben tatsächlich erst die Herrschaft des Saturnus gehabt und dann noch die Aufforderung an die Lucina. In der griechischen Übersetzung sind aber nicht bloß an diesen Stellen (Lucina = lichtbringender Mond), sondern auch in der Folge die Namen einzelner Götter und die Götter im allgemeinen sorgfältig vermieden. Darauf hat schon Mancini (S. 102) aufmerksam gemacht; doch ist ihm der Widerspruch entgangen, der dadurch zwischen dem Kommentar und den griechischen Versen entstehen mußte. Auch die Heiden (d. i. Pollio), sagt Mancini, sind entfernt worden. Da ist aber die Sache wesentlich anders. Die Verse, in denen Pollio genannt wird, mußte Konstantin auslassen, weil sie in ihrer Originalfassung für ihn unbrauchbar waren; daher ist Pollio auch im Kommentar nicht erwähnt. Ein Fälscher, der sich die Ekloge zurechtmachen wollte, hätte, falls sie ihm ganz vorgelegen wäre, diese sonst so passenden Verse samt der zweiten Hälfte von Vers 10 nicht minder leicht umwandeln können als etwa den sechsten Vers und vom zehnten den ersten Teil[2].

Gleich die nächsten Verse 15 und 16 zeigen, wie wenig sich der Übersetzer vor Änderungen scheut.

> Ille deum vitam accipiet divisque videbit
> Permixtos heroas, et ipse videbitur illis.

---

[1] Das letztere steht nicht bei Vergil und will doch wohl nur sagen, der Dichter habe sich ganz der Anschauungsweise der heidnischen Römer anbequemt.

[2] Selbst Rossignol verwundert sich wohl etwas darüber (S. 185), daß der zweite Halbvers ausgefallen ist, trotzdem er leicht zu ändern war.

Da müssen die Götter, um derentwillen Vergil schon zum voraus entschuldigt ist, dem einen Gott weichen (20, 1; H 183, 1):

> Λήψεται ἀφθάρτοιο θεοῦ βίοτον καί ἀθρήσει
> Ἥρωας σὺν ἐκείνῳ ἀολλέας· ἠδὲ καὶ αὐτὸς
> δηλαδὴ τοὺς δικαίους
> Πατρίδι καὶ μακάρεσσιν ἐελδομένοισι φανεῖται.

Einer Erklärung bedürfen die Heroen, die Konstantin möglichst kurz gibt (etwa scilicet iustos), um sie gleich nach heroas einfügen zu können, wie er auch bei Vers 21, ebenfalls nach der Hauptzäsur, ein inquit eingesetzt hat (20, 2; H 183, 11). Der Übersetzer hat die Erklärung übertragen und ohne weiteres auch in die Verse eingeschoben, ohne zu beachten, daß sie sich seinen Versen schlecht oder gar nicht einfügen wollte, daß sie zudem auch ganz überflüssig war, da er selber schon in seiner Übersetzung die Heroen als die Seligen bezeichnet hatte[1]. Dies letztere verbietet auch, die Worte mit Heikel als ein Glossem zu betrachten, da zu einem solchen gar keine Veranlassung gegeben scheint.

Noch mehr als hier stört eine Ungeschicklichkeit, die dem Übersetzer bei den Versen 21 und 22 unterlaufen ist. Es heißt da (20, 2; H 183, 8): θαυμαστὸς ἀνὴρ ..., ὃς ἀκριβῶς ἐπιστάμενος τὴν τῶν τότε παρόντων καιρῶν ὠμότητα·

> Σοὶ δ' αἶγες θαλεραί,
> φησίν,
> μαστοῖς καταβεβριθυῖαι,
> Αὐτόματοι γλυκὺ νᾶμα συνεκτελέουσι γάλακτος,
> Οὐδὲ θέμις ταρβεῖν βλοσυροὺς ἀγέλῃσι λέοντας.

ἀληθῆ λέγων· ἡ γὰρ πίστις τῆς βασιλικῆς αὐλῆς τοὺς δυνάστας οὐ φοβηθήσεται. Um diesen Satz zu verstehen, müssen wir die lateinischen Verse einfügen:

> Ipsae lacte domum [inquit] referent distenta capellae
> Ubera, nec magnos metuent armenta leones.

---

[1] Im Kommentar zu V. 26 (Kap. 20, 6; H 184, 22) werden für die Heroen einfach „die gerechten Männer" eingesetzt; sie müssen also wohl schon vorher so erklärt worden sein. Denn daß man damals unter den Heroen schlechthin die Gerechten verstand, wie Rossignol zu V. 16 angibt, müßte erst bewiesen werden.

Jetzt ist klar, daß die einleitende Bemerkung und die den Versen folgende Erklärung sich nur auf den zweiten Vers beziehen; nur weil der erste in den zweiten übergreift, mußte auch er in den Satz mit hineinbezogen werden. Ganz anders aber im Griechischen! Der in Frage kommende Gedanke ist in einem selbständigen Vers gegeben und dann gar noch das Bild von den Ziegen in zwei ganzen Versen ausgeführt; jetzt konnten und mußten diese vom dritten Vers getrennt und außerhalb des Satzgefüges gestellt werden, wenn nicht eine Störung eintreten sollte, wie wir sie in der Rede wirklich haben.

Der Übersetzer hat übrigens den letzten Vers auch anders aufgefaßt als Konstantin. Dieser denkt, wie der Kommentar zeigt, offenbar an die Zukunft: von jetzt ab werden die Gläubigen sich vor den Herrschern nicht mehr fürchten; Konstantin will ja das Christentum schützen und fördern [1]. Der Übersetzer sah dagegen in dem Vers ein Bild der vergangenen Zeiten, in den großen Löwen die furchtbaren Herrscher, vor denen sich die Christen nicht scheuen durften, ihren Glauben standhaft zu bekennen. Daß Konstantin sich mehr in den Zusammenhang der Ekloge hineingedacht hat als der Übersetzer, dessen Auffassung die Idylle gründlich stören würde, ist von selbst ersichtlich.

Große Schwierigkeiten bietet die Erklärung der Verse 23 bis 25. Bei Vergil lauten diese:

> Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
> Occidet et serpens, et fallax herba veneni
> Occidet; Assyrium volgo nascetur amomum.

Ihre Übersetzung (20, 2; H 183, 17) weist manche Textverderbnisse auf:

---

[1] Das Futur darf nicht als Übernahme von metuent angesehen werden; Konstantin sieht in der Ekloge eine Prophetie und zeigt deren Erfüllung; deshalb ersetzt er das Futur, wo sich die Vorhersagung schon verwirklicht hat, mit dem Perfekt oder etwa mit dem historischen Präsens, wie gleich bei den folgenden Versen.

Φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανα σεῖο ⏑ – ⏑̲ [1]
Ὄλλυται ἰσβόλου φύσις ἑρπετοῦ, ὄλλυται ποίη
Λοίγιος, Ἀσσύριον θάλλει κατὰ τέμπε' ἄμωμον.

Der Kommentar geht wieder auf die lateinischen Verse, die fast Wort für Wort erklärt werden. „Schon die Windeln des Gottes ... spendeten dem neuen Geschlecht wohlriechende Blumen[2]. Die Schlange geht zu Grunde und das Gift jener Schlange, die die ersten Menschen täuschte, indem sie ihren Sinn von der eingepflanzten reinen Freude zum Genuß sinnlicher Freuden hinlenkte, damit sie das ihnen drohende Verderben erkennten ... (20, 3; H 183, 21). Zu Grunde ging aber auch das Geschlecht der Assyrier ..., und wenn Vergil sagt, daß ungehindert und überall[3] das Amomum sprieße, versteht er darunter die Menge der Gottesverehrer" (20, 5; H 184, 13).

Wie ersichtlich, zwingt uns der Kommentar zu der Annahme, daß Konstantin Vers 24 für sich genommen und occidet Assyrium zusammengelesen hat. Dies erhellt unwiderleglich aus mehreren Anzeichen:

---

[1] v. Wilamowitz schreibt σεῖό γε ποίην; ποίη verstößt wohl im nächsten Vers gegen das Versmaß, entspricht aber genau dem herba, während hier der Begriff für flores fehlt. Demnach scheint es nicht geraten, ποίη hinaufzubeziehen; man kann es vielleicht gar an seinem Platz stehen lassen, wenigstens müßten wir, wenn es eine Konjektur wäre, voraussetzen, daß diese nach dem lateinischen Vers gemacht wurde.

[2] 20, 3; H 183, 21 αὐτὰ γὰρ τὰ τοῦ θεοῦ σπάργανα ... εὐώδη τινὰ ἄνθη νεολαίᾳ ὤπασε γέννᾳ. Der Übersetzer hat wie im Vers, so auch im Kommentar cunabula mit σπάργανα (vgl. 11, 1; H 166, 11; 11, 10; H 168, 30: ἐκ σπαργάνων) und blandus mit εὐώδης gegeben.

[3] 20, 5; H 184, 15 πανταχοῦ; dafür sieht Rossignol (S. 127) in κατὰ τέμπεα einen sehr poetischen Ersatz, doch kann in ihm viel leichter das volgo erkannt werden, und Rossignol hätte eigentlich schließen müssen, daß πανταχοῦ sehr nüchtern gesagt sei für κατὰ τέμπεα. Merkwürdig ist, was er zum Kommentar von V. 23 bemerkt (S. 120): Ce n'est pas sur l'églogue latine, comme on serait naturellement porté à le supposer, qu'a été fait le commentaire; c'est sur l'églogue grecque, laquelle à son tour a pris avec son modèle les plus étranges libertés. Da uns ein Beweis dafür nicht erbracht wird, tun wir gut, doch dem natürlichen Gefühl zu folgen.

1. Das Verbum wird zuerst nicht wiederholt: „Die Schlange geht zu Grunde und das Gift..."

2. Die Wiederholung erfolgt dagegen hernach bei den Assyriern.

3. Die Assyrier sind scharf vom Amomum geschieden.

Assyrium ist kein Substantiv, und es ist schwer zu sagen, was darunter im Vers verstanden sein soll; doch läßt der Versbau die Trennung von amomum leicht zu, und bezüglich der Deutung darf nicht vergessen werden, daß Konstantin die Assyrier schon im 17. Kapitel (17, 2—4; H 177, 23 bis 178, 14) als Gottesfeinde genommen hat. Die Schlange und das trügerische Giftkraut werden auf den Sündenfall bezogen; da aber die verbotene Frucht an sich nicht giftig und trügerisch war, ist das Gift und der Trug einfach auf die Schlange übertragen, wogegen sicher nichts erinnert werden kann.

Was sagen nun die griechischen Verse? Wir sind gespannt darauf, weil der Kommentar gezeigt hat, daß Konstantin Vergil mißverstanden hat. Sind die Verse richtig übersetzt, dann ist evident, daß Kommentator und Übersetzer nicht identisch sind. Und wirklich hat die griechische Übersetzung die Dreiteilung Vergils bewahrt, das zweite occidet ist zu fallax herba veneni konstruiert, wie die Wiederholung des ὄλλυται vor dem Begriff, der dem herba entsprechen muß, ganz deutlich zeigt. Im übrigen sind die Verse sehr frei übersetzt; fallax, das im Kommentar so stark betont wird, ist nur durch das viel unbestimmtere λοίγιος gegeben, venenum direkt auf die Schlange bezogen, während die Erklärung beide scharf unterscheidet; dem Kompositum occidet entspricht in den Versen nur das doppelte ὄλλυται, im Kommentar genauer ἀπόλλυται und ἀπώλετο [1].

---

[1] Daß der Kommentar lateinisch gedacht ist, erhellt auch daraus, daß die dem Griechen sich jedenfalls aufdrängende Erklärung des amomum mit „ἄμωμος = tadellos" nicht gebraucht ist; Valois (Migne, P. Gr. 20, 1296, n. 65) behauptet zwar das Gegenteil, beweist aber nichts; denn die Reinigung von allem Makel der Sünde (20, 4; H 184, 8) hat zum

Es wird jedoch der Versuch gemacht, die Übersetzung der Verse und den Kommentar in Einklang zu bringen. Rossignol ist ganz empört über die Behauptung Valois', Konstantin habe Vergil falsch gelesen (S. 123); er selbst wollte anfänglich die Verse nach dem Kommentar korrigieren, gab aber den Versuch wieder auf, jedoch nur, um sich den Kommentar nach den Versen zurechtzumachen. In ἀπώλετο δὲ καὶ τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος (20, 5) streicht er die ersten zwei Wörter und ist sogar naiv genug, für die Interpolation eine jüdische Hand verantwortlich zu machen (S. 127). Dieser Annahme spricht der Kommentar selbst das Urteil; was sollte es denn heißen: „Besiegelt wurde die Auferstehung und das Geschlecht der Assyrier"? Zudem sind die Assyrier vom Amomum deutlich unterschieden, es müßte also auch im Vers Ἀσσύριον selbständig neben ἄμωμον stehen — eine vollständige Unmöglichkeit[1].

Brambs[2] geht den andern Weg, er bequemt die Verse dem Kommentar an; nach diesem[3] ergänzt er den letzten Fuß von Vers 24 mit ἰός, und nach Ἀσσύριον setzt er ein Komma, nimmt es also als neues Subjekt zu ὄλλυται[4]. Damit wäre aber nicht, wie Brambs meint und wie es auch im Kommentar steht, das Gift einfach der Schlange, sondern ausdrücklich der giftigen Schlange gegenübergestellt, was wir

letzten Vers keinerlei Beziehung. Das Wort ἄμωμος kommt bei Konstantin nur an einer Stelle vor, Gelasius 3, 18 im Schlußsatz des Briefes an die Bischofsversammlung in Tyrus; da ist es aber der Heiligen Schrift entnommen (ἅγιος καὶ ἄμωμος Eph 1, 4; 5, 27; Col 1, 22), und zudem ist der Schlußsatz wohl nicht echt. Vgl. Loeschcke (Das Syntagma des Gelasius Cycicenus 27 f), der allerdings für die Echtheit eintreten will. — Der ganze Brief findet sich bei Ceriani, Monumenta sacra et profana I.

[1] Der Satz hieße: Ἀσσύριον θάλλει κατὰ τέμπε', ἄμωμον.

[2] J. G. Brambs, Zu der pseudokonstantinischen Rede an die heilige Versammlung: Bayerische Gymnasialblätter 1906, 398 f; vgl. dazu meine Erwiderung a. a. O. 1907, 60 ff.

[3] 20, 3; H 183, 22 ὁ δὲ ὄφις ἀπόλλυται καὶ ὁ ἰός. . . .

[4] Dies hat schon Jülicher angenommen (Theologische Literaturzeitung 1902, 168).

doch dem Übersetzer nicht zumuten dürfen. Und niemand kann annehmen, daß das Adjektiv Ἀσσύριον sich als neues Glied dem — ⏑⏑ λοίγιος anreiht, da ja ein asyndetisch angefügtes neutrales Substantiv folgt, auf das es sich ganz von selber bezieht. Auch hier hätten wir wieder ein ganz ungriechisches zweigliedriges Asyndeton[1].

Wir können demnach bei unserem Resultat verbleiben: der Kommentar geht auf die lateinischen Verse und steht mit den griechischen im Widerspruch.

Die Verse 26 und 27:

> At simul heroum laudes et facta parentis
> Iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus

sind nur der Vordersatz für V. 28 f:

> Molli paulatim flavescet campus arista . . .

Im Griechischen (20, 6; H 184, 20) sind sie in einen Hauptsatz verwandelt, dem gleich der Kommentar folgt. Daraus können wir ersehen, daß Konstantin die Verse als Hauptsatz genommen oder doch ohne Bedenken vom Nachsatz getrennt hat. Der Kommentar geht deutlich auf Vergil, behält sogar den Chiasmus bei: τοὺς μὲν τῶν ἡρώων ἐπαίνους. . . . τὰς δὲ ἀρετὰς τοῦ πατρός. Verwirren muß es, daß in den griechischen Versen[2] die ἀρεταί als Tugenden (laudes) den Heroen, im Kommentar dagegen als Machttaten (facta und virtus) dem Vater zugeeignet sind.

Von Vers 28 betont Konstantin (20, 7; H 184, 26 ff) besonders das paulatim: der plötzliche Umschlag zum Besseren soll vermieden werden. Im griechischen Vers

> Πρῶτα μὲν ἀνθερίκων ξανθῶν ἤγοντο ἀλωαί

findet sich dieser Begriff dem Anschein nach nicht. Schwer verständlich ist an sich ἤγοντο; Heikel bezeichnet es als

---

[1] Da der Übersetzer das zweite occidet richtig zu fallax herba bezog, hätte er in den Worten fallax herba veneni occidet Assyrium zwei Subjekte gesehen! Eine solche Konstruktion wird aber wohl niemand versuchen.

[2] Αὐτίκα δ' ἡρώων ἀρετὰς πατρός τε μεγίστου
Ἔργ' ὑπερηνορίῃσι κεκασμένα πάντα μαθήσῃ.

falsch, v. Wilamowitz schlägt ἔπληθον oder ἔβριθον vor, während Brambs[1] es schützt und als ἄγεσθαι εἰς χρείαν nimmt, das der Kommentar des Verses bietet: ὁ καρπὸς τοῦ θείου νόμου ἤγετο εἰς χρείαν. Diese Erklärung ist deshalb nicht angängig, weil bei der Wiederkehr des goldenen Zeitalters die Saatfelder nicht erst „in Anwendung gebracht werden", d. h. aufkommen können. Besser suchen wir die Worterklärung in dem den Vers einleitenden Kommentar, der den allmählichen Umschlag als eine παραύξησις ἐπὶ τὸ ἀνηγμένον, also als ein ἀνάγεσθαι bezeichnet, und damit nahezulegen scheint, daß wir das folgende ἀγέσθαι ebenfalls in diesem Sinne nehmen.

Daß Vergil lehrt, die, welche um Gottes willen alle möglichen Mühen auf sich nehmen, empfingen dafür süßen Lohn (20, 8; H 185, 4), kann man wohl in Vers 30 sehen:

Et durae quercus sudabunt roscida mella,

nicht aber in der Übersetzung[2], der gerade ein geeigneter Ersatz für die durae quercus (sudantes) fehlt, an die sich der Kommentar anschließt[3]. Vergil weist dann ferner, wie der Kommentar sagt, auf die törichte Einfalt und die rauhe Art der damaligen Menschen hin. Die rauhe Art geht offenbar auf die harten Eichen zurück und entsprechend wohl auch die Einfalt auf den vorhergehenden Vers 29:

Incultisque rubens pendebit sentibus uva,

von dem etwa die inculti sentes erklärt sind; für incultus findet sich aber in der Übersetzung[4] kein Analogon.

Vers 35 f:

erunt etiam altera bella,
Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles

[1] Bayerische Gymnasialblätter 1906, 399.

[2] Σκληρῶν δ' ἐκ πεύκης λαγόνων μέλιτος ῥέε νᾶμα.

[3] Hier kann man es an einem charakteristischen Beispiel sehen, daß der Kommentar zu Vergil gemacht ist. Alle Handschriften haben die entschieden falsche Lesart πόνον ἀκούοντας; aus dem lateinischen Vers hat aber Valois (Migne, P. Gr. 20, 1297, n. 68) certissima emendatione πόνον ἀσκοῦντας erschlossen, und man kann nichts Besseres tun, als die Konjektur aufnehmen, wie auch Heikel getan.

[4] Ἐν δ' ἐρυθροῖσι βάτοισι παρήορος ἤλδανε βότρυς.

wird im Kommentar (20, 9) genau erklärt: der Dichter beklage sich darüber, daß es noch einen Krieg gebe; unter Achilles sei der Erlöser zu verstehen, der von seiner eigenen Fürsorge und vom Vater geschickt worden sei, und Troia bedeute die ganze Erde — sämtliches ist in der Übersetzung der Verse[1] ganz ausgelassen oder nicht genau ausgedrückt.

Im Folgenden (20, 10; H 185, 26) erinnert ἀνδρωθείς (= vir factus) wiederum an Vers 37:

Hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas[2].

Κόσμου κητώεντος ὅρα, φησί, καὶ τῶν στοιχείων ἁπάντων χαράν zum Schluß des 20. Kapitels geht auf die Verse 50 u. 52:

Aspice convexo nutantem pondere mundum...
Aspice, venturo laetentur ut omnia saeclo!

Der Übersetzer hat nutans mundus hier und in den Versen[3] mit κόσμος κητώεις gegeben[4]; aber der charakteristische zweimalige Imperativ Vergils ist in den griechischen Versen nur durch (ein einmaliges) ὁρῶν ersetzt, so daß die Aufforderung des Kommentars ganz unverständlich scheint, zumal φησί ausdrücklich auf die Worte des Dichters verweist[5]; auch findet sich in der Übersetzung nichts von der Freude aller Elemente.

---

[1] Πολέμου δὲ
Τρώων καὶ Δαναῶν πειρήσεται αὖθις Ἀχιλλεύς.

[2] Im Griechischen dagegen: ἀλλ' ὅταν ἠνορέης ὥρη καὶ καρπὸς ἵκηται.

[3] Κόσμου κητώεντος ὁρῶν εὔπηκτα θέμεθλα...
Γηθόσυνόν τ' αἰῶνος ἀπειρεσίου λάσιον κῆρ.

[4] Gerade an dieser Stelle (21, 1; H 186, 21 f) ist viel aus der Übersetzung der Verse in den Kommentar aufgenommen; vgl. Vers 23 (20, 3; H 183, 21 f).

[5] Vgl. 20, 5; H 184, 15 φάσκων. — Valois und Rossignol (S. 141) ändern den in allen Handschriften (außer V) überlieferten Infinitiv ὁρᾶν der Verse in den Imperativ ὅρα, Rossignol mit ausdrücklicher Berufung auf den Kommentar. Ließ dies schon der dadurch entstehende Hiatus nicht rätlich erscheinen, so machte V durch sein ὁρῶν die Konjektur von selbst hinfällig.

O mihi tam longae maneat pars ultima vitae

(Vers 53) findet sich deutlich im Kommentar wiederholt: Der Dichter bittet, es möge ihm das Ende des Lebens verlängert werden [1].

Non me carminibus vincat nec Thracius Orpheus,
Nec Linus, [huic mater quamvis atque huic pater adsit,
Orphei Caliopea, Lino formonsus Apollo.]
Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,
Pan etiam Arcadia dicat se iudice victum

(Vers 55—59). Davon ist in der Übersetzung, die hier sehr frei ist, Vers 57 ganz ausgelassen und Vers 56 mit Vers 58 vereinigt. Möglich, daß schon Konstantin Vers 57 ausgeschaltet hat; ein Hindernis für die christliche Deutung der Ekloge bietet er geradesowenig wie Vers 56, der jedenfalls vollständig anfgenommen war. Ein Schluß aus dieser Stelle, Vergil sei ursprünglich nicht lateinisch angeführt gewesen, ist daher wiederum nicht angängig.

Das Schwierigste ist uns noch zum Schluß aufgespart, das Schwierigste, doch auch das Beste; denn diese Partie zeigt ebenso klar die Übereinstimmung von Kommentar und der lateinischen Ekloge, wie die Kluft, die zwischen ihm und der Übersetzung der Verse besteht. Die Schlußverse der Ekloge (60—63) lauten bei Vergil:

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem:
Matri longa decem tulerunt fastidia menses.
Incipe, parve puer: cui non risere parentes,
Nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.

Der letzte Satz bezieht sich nicht mehr auf den Knaben; der Kommentar zeigt uns jedoch, daß von Konstantin das Relativum cui zu parve puer konstruiert wurde; er beginnt nämlich (21, 3): πῶς γὰρ ἂν πρὸς τοῦτον οἱ γονεῖς ἐμειδίασαν; und deutet damit an, daß unmittelbar vorher nicht von einem andern Knaben die Rede ist. Doch jetzt muß die Erklärung wirklich

[1] 21, 1; H 186, 26 τοῦ βίου τέλος αὐτῷ μηκύνεσθαι; für den griechischen (schlecht überlieferten) Vers, in dem jedenfalls ein νήδυμος ἰσχύς vorkommt, wäre der Kommentar allzu nüchtern und nicht erschöpfend.

große Schwierigkeiten bieten; wie sie Konstantin zu beheben suchte, zeigt der Kommentar.

Dieser gibt als Antwort auf die Frage, warum die Eltern nicht gelächelt haben: ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν θεός . . . Das kann nur heißen: „Der eine von ihnen (den Eltern) ist ja Gott." Damit und mit all den Attributen, die Gott noch gegeben werden [1], ist gezeigt, warum der Vater des Knaben nicht gelächelt hat. Offenbar schließt sich der Beweis an deus bei Vergil an, in dem der Vater des Knaben gesehen wird [2]. Vergil verlangt, daß jetzt auf die dea, die Logik, daß auf die Mutter des Knaben eingegangen werde. Es wird aber noch weiter von Gott gesprochen, allerdings in seiner Beziehung zur Mutter des Knaben: λέκτρων δὲ ἄπειρον τίς οὐκ οἶδεν ὂν τὸ ἅγιον πνεῦμα; Hauptbegriff und als solcher zur Genüge durch die Voranstellung gekennzeichnet ist λέκτρων ἄπειρον; λέκτρα geht auf cubile, das mit der dea aufs engste verbunden ist. Wenn daher das zweite Glied der Antwort sagt, daß der Heilige Geist, d. i. Gott, der Vater des Knaben, ein Ehebett nicht berührt, so ist damit zugleich gesagt, daß dies auch die Göttin, d. i. die Mutter des Knaben, nicht tut bzw. getan hat, und dies soll eigentlich gezeigt werden. Es wird also der Beweis für die jungfräuliche Empfängnis des Knaben erbracht, und ausgegangen wird dabei von Gott, wie schon in ganz ähnlicher Weise 19, 6 die Jungfräulichkeit der Gottesmutter bewiesen worden ist. Die Gottheit des Vaters und von seiten der Mutter die jungfräuliche Empfängnis sind also der Grund, warum die Eltern damals πρὸς τὸν παῖδα nicht gelächelt haben, der jetzt ja schon geboren ist: er ist ohne Lust empfangen worden [3]. Wir verstehen daher, warum der Kommentar μειδιᾶν nicht dem cui entsprechend mit dem Dativ konstruiert hat, sondern mit πρός;

---

[1] Ἄποιος δύναμις, καὶ ἀσχημάτιστος μέν, ἐν περιγραφῇ δὲ ἄλλων, οὐκ ἀνθρωπίνου δὲ σώματος.

[2] Valois (Migne, P. Gr. 20, 1301, n. 78) hat sich das Verständnis der Stelle von vornherein sehr erschwert, weil er den Text in ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ πατὴρ θεός ändert.

[3] 21, 3; H 187, 14 τί δ' ὅλως κοινὸν σοφίᾳ τε καὶ ἡδονῇ;

kann ja doch von einem eigentlichen Zulächeln nicht die Rede sein; cui ist als ethischer Dativ genommen worden.

So weit führt uns Vergil. Daß er vielfach bei der Erklärung des Kommentars nicht zu Grunde gelegt wurde, hat sich bitter gerächt und zu manchen Irrwegen Anlaß gegeben. Die Übersetzung, die an die Stelle der lateinischen Verse treten mußte, lautet:

Ἄρχεο μειδιόωσαν [1] ὁρῶν τὴν μητέρα κεδνὴν
Γνωρίζειν· ἡ γάρ σε φέρεν πολλοὺς λυκάβαντας [2].
Σοὶ δὲ γονεῖς οὐ πάμπαν ἐφημερίως ἐγέλασσαν [3],
Οὐδ' ἥψω λεχέων, οὐδ' ἔγνως δαῖτα θάλειαν.

Die zwei letzten Verse sind falsch übersetzt, gründlich falsch, doch geradeso wie im Kommentar auf den Knaben bezogen; risu in Vers 60 hat der Übersetzer zu matrem konstruiert und wahrscheinlich deshalb, weil er das non risere als direkten Widerspruch dazu gefühlt hat, dieses durch ἐφημέριος modifiziert [4]. Einen baren Unsinn bietet der letzte Vers: von dem neugebornen Knaben, der eben anfängt, seine Mutter zu erkennen, wird gesagt, er habe kein Ehebett und keine üppige

[1] Die Konjektur Valois' (Migne, P. Gr. 20, 1300, n. 76) μειδιόωσαν dürfen wir wohl als sicher annehmen, da sie mit Ausnahme einer einzigen schlechten Handschrift, die selbst nur eine Konjektur bietet, von den übrigen nahegelegt wird.

[2] Decem menses ist mit πολλοὶ λυκάβαντες gegeben; nach Rossignol (S. 187) hätte der Übersetzer aus den zehn Monaten eine unbegrenzte Zahl von Jahren gemacht und so sich einen dreifachen Verstoß zu Schulden kommen lassen: gegen den christlichen Glauben, gegen alle Vernunft und gegen den lateinischen Text. Die ganze Argumentation beruht auf dem unschuldigen Wörtlein λυκάβας, für das auch Heikel die Bedeutung Jahr angibt. Das Wort mag aber an sich bedeuten, was es will (vgl. Ebeling, Lexicon Homericum und Henr. Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae, ed. Hase, G. et L. Dindorfius), hier bedeutet es ohne allen Zweifel Monat.

[3] Unbegreiflich ist die apodiktische Behauptung von Rossignol (S. 145): Ce vers n'a point d' équivalent en latin. Das Gegenteil ist doch augenscheinlich.

[4] Worauf dies geht — die Handschriften sind vielleicht verstümmelt —, ist belanglos; im Kommentar wird überhaupt nicht Rücksicht darauf genommen.

Mahlzeit berührt! Einen vernünftigen Sinn könnte das nur geben, wenn der Knabe schon mindestens zum Jüngling herangereift wäre; da könnte er auch erinnert werden, daß ihm „am ersten Tag“ die Eltern nicht gelacht haben — warum aber, dies würde uns nicht gesagt. Nichts deutet jedoch an, daß wir nicht mehr an den „kleinen Knaben“ denken sollen[1].

Rossignol glaubt (S. 195 f), dies sei die einzige Stelle, an der Kommentar und Übersetzung auf den ersten Blick nicht übereinzustimmen schienen; bei näherem Zusehen verschwinde allerdings jeder Zwiespalt. Sein Beweis ist wirklich ein Unikum. Daß die Eltern im Verse dem Knaben zulächeln, sei wahr, doch habe das Lächeln nichts Menschliches an sich; dies sei demnach nur ein Zugeständnis an Andersdenkende, d. h. wohl an Nichtarianer (vgl. S. 188). Der Kommentar zeige dann die nämlichen Irrtümer wie die Ekloge. Erstens sei der ewige Vater als der eine von den Eltern Jesu bezeichnet, während Lukas doch als seine Eltern Maria und Joseph nenne (dawider nur ein Wort zu sagen, wäre überflüssig). „Zweitens ist der Heilige Geist an Stelle des Kindes Jesus gesetzt. Doch um welchen Heiligen Geist handelt es sich? Nicht um die dritte Person der heiligsten Dreifaltigkeit, sondern nur um den Geist Gottes, mit dem das Alte Testament Gott selbst bezeichnet, insofern er auf der Welt wirkt. Zweifelsohne wollte der Kommentator die Gottheit Jesu Christi damit bezeichnen.“ Da hat Rossignol den Satz des Kommentars aus dem Zusammenhang herausgerissen und ihm einen Inhalt gegeben, den er innerhalb desselben unmöglich haben kann. Und um den Vers damit in Übereinstimmung zu bringen, nimmt er an, die zweite Person bezeichne im letzten Vers etwas ganz anderes als im vorletzten: dort den Heiligen Geist bzw. die Gottheit Christi, hier den Knaben Jesus. Beides verstößt gegen alle Interpretationsregeln, und die ganze Argumen-

[1] Orakelhaft klingt die Äußerung Rossignols zu den zwei Versen (S. 187): J'avoue qu'il était mal aisé d'appliquer à Jesus-Christ les vers de Vergile; mais il faut reconnaître aussi que jamais on ne trancha plus cavalièrement une difficulté embarrassante.

tation Rossignols mußte so zu einem reinen Phantasiegebilde werden.

Eine besonnene Beobachtung der Stelle zeigt uns also ebensowohl die Übereinstimmung von Vergil und Kommentar, als auch den Widerspruch zwischen diesem und den griechischen Versen. Bestimmt durch den Kommentar, der die letzten Verse deutlich auf den Knaben bezog, tat der Übersetzer der Rede Konstantins dasselbe; mag er aber dann den subtilen Gedankengang des Kaisers nicht sorgfältig genug verfolgt oder überhaupt nur mehr auf Vergil geschaut haben, jedenfalls sah er in den Versen ganz anderes als Konstantin. Beide Erklärungen sind unmöglich, weil sie beide auf der nämlichen falschen Interpretation der Ekloge beruhen. Aber die des Kommentars hat wenigstens das für sich, daß sie klar durchdacht ist und der oft wohl zu künstlichen, sicher aber verständnisvollen und durchaus einheitlichen Deutung der ganzen Ekloge sich leicht eingliedert, während die Übersetzung wiederum einmal das eigentliche Ziel aus den Augen verliert und auf die absurdesten Gedanken kommt.

Fassen wir nun unsere bisherigen Ergebnisse kurz zusammen:

1. Die lateinischen Verse erscheinen in der griechischen Übersetzung auf Schritt und Tritt geändert, oft absichtlich geändert, ja gefälscht.

2. Der Kommentar folgt den Änderungen nicht, insbesondere nicht den beabsichtigten Änderungen (vgl. Vers 6 62 f).

3. Er schließt sich vielmehr treu dem Original an, so eng, daß sogar an einzelnen Stellen nur mit Hilfe der lateinischen Verse der Sinn des Kommentars zu ermitteln ist (vgl. Vers 6 21 f 62 f); nach Vers 30 konnte der verstümmelte Text des Kommentars verbessert werden.

4. Der Kommentar und die griechischen Verse stehen in Widerspruch (Vers 24 62 f).

5. Der Kommentar schließt sich an einigen Stellen deutlich an den Bau der lateinischen Verse an (Vers 16 21 f).

6. Es sind, wie ein Blick auf Vergil lehrt, alle Verse, die eine christliche Deutung der Ekloge unmöglich machen oder erschweren konnten, nicht etwa geändert und gefälscht, sondern ganz ausgelassen (Vers 2 f; 10 zweite Hälfte; 11 f 46 f)[1].

Verschwindend ist dagegen an Zahl und Gewicht, was für die Übereinstimmung von Kommentar und den griechischen Versen vorgebracht werden kann. Es beschränkt sich auf die Erklärung von ἥγοντο in Vers 28 (20, 7; H 184, 27) und einige wörtliche Anklänge an die Verse, die sich zudem vielfach durch die Annahme erklären lassen, daß die Worte Vergils von Konstantin im Kommentar wiederholt und vom Übersetzer beidemale in derselben Weise gegeben worden sind[2].

---

[1] Daraus darf man nicht schließen, die Rede könne nicht lateinisch gewesen sein, weil lateinische Leser die nicht korrekte Benützung der Ekloge erkennen konnten. Ein Hinweis auf Laktanz zeigt dies zur Genüge. Dieser deutet (Div. Inst. 7, 24, 10) die Ekloge ebenfalls auf Christus, aber im chiliastischen Sinn. Wendet er vielleicht weniger Willkür an? Er führt als zusammenhängend die Verse 38—41 28—30 42—45 21—22 an, und was sich für seinen Zweck nicht eignet (vgl. bes. Vers 31 ff), läßt er aus. Ja an einer Stelle hat er sogar geändert, in Vers 28 das ihm minder passende molli paulatim in tunc etiam molli verwandelt. Und Laktanz hat die Verse nicht etwa bloß benützt, um mit den Worten Vergils ein Bild des künftigen Friedens zu geben; er sagt ausdrücklich: quae poeta secundum Cumeae Sibyllae carmina prolocutus est.

[2] Es sind folgende Stellen: 19, 9; H 182, 26 (19, 7; H 182, 11; vgl. 5, 2; H 158, 19) νεωστὶ τεχθείς = modo nascens; 20, 2 f; H 183, 17 21 f, σπάργανα = cunabula, εὐώδης = blandus; 20, 5; H 184, 12 ἡ τῶν ἰοβόλων φύσις für serpens, in den Versen (20, 2; H 183, 18) ἰοβόλου φύσις ἑρπετοῦ (übrigens geht der allgemeine Ausdruck des Kommentars wohl auf Konstantin zurück, der die Schlange und das Giftkraut zusammenfassen will); 20, 10; H 186, 10 18 κόσμος κητώεις = nutans mundus; 21, 1; H 186, 21 γῆν ἄσπαρτον καὶ ἀνήροτον καὶ τήν γε ἄμπελον μὴ ἐπιποθεῖν τὴν δρεπάνου ἀκμήν geht deutlich auf 20, 10; H 186, 3 f.

Αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος· οὐδὲ μὲν ἀκμὴν
Ὀτραλέου δρεπάνοιο ποθησέμεν ἄμπελον οἶμαι.

Im Lateinischen heißen die Verse 40 und 41:

Non rastros patietur humus, non vinea falcem;
Robustus quoque iam tauris iuga solvet arator.

Man sieht, der erste Vers hat beim Übersetzer besonders Gnade gefunden, in dem Maße sogar, daß der zweite vollständig weichen mußte. Es lud ja so verführerisch dazu ein Homer ι 123:

Ἀλλ' ἥγ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος ἤματα πάντα.

Viertes Kapitel.

Die Rede als Übersetzung aus dem Lateinischen.

Die Konsequenz, mit welcher der Kommentar sich an die lateinische Ekloge anschließt, sowie der vielfache Gegensatz zwischen ihm und den griechischen Versen schließen von selbst die Annahme aus, die Übereinstimmung beruhe lediglich auf Reminiszenzen aus Vergil. Der Kommentar ist vielmehr zu Vergil selbst gemacht, stammt also nicht vom Übersetzer der Ekloge.

Es konnte jedoch auch ein griechischer Verfasser sich an den Originaltext gehalten, diesen kommentiert und dann an seine Stelle eine schon vorhandene Übersetzung der Verse eingefügt haben. Wahrscheinlich ist dies gerade nicht, wie denn auch Rossignol den Übersetzer der Ekloge als identisch mit dem Autor der Rede annimmt; Mancini sieht allerdings (S. 106 A.) dafür nicht genügende Anhaltspunkte, doch tritt Heikel (S. xcvii) wieder entschieden dafür ein, „daß die Übersetzung von unserem Verfasser selbst herrührt“, weil „eine derartige Behandlung einer Quelle ganz in seinem Stile ist“ und „diese Form der Ekloge nur durch die Oratio überliefert ist“. Diese Gründe sind nun freilich nicht stichhaltig, doch lassen sich noch manch andere finden.

1. Der Kommentar zu den lateinischen Versen lag schon fertig vor, ehe diese übersetzt wurden (vgl. 20, 1 zu Vers 16 und 20, 2 zu Vers 21 f); er war also wohl auch selbst lateinisch, und der Übersetzer hatte somit ihn und die Verse zu übertragen.

2. Wäre der Kommentar zu den lateinischen Versen wirklich griechisch gewesen, ein Mann, der mit solcher Akribie auf all die Einzelheiten Vergils eingeht, ist nimmer im stande einen so willkürlich geänderten und teilweise so-

(selbst der Versschluß ἄμπελον οἶμαι könnte auf ι 133 ἄμπελοι εἶεν gehen). Kein Wunder, daß der Übersetzer sich auch im Kommentar seiner Verse erinnert!

gar ganz unpassenden Text der Ekloge seiner Erklärung einzufügen.

3. Vollends bliebe es rätselhaft, wie bei einer rein mechanischen Übernahme der Übersetzung in den Kommentar, wenn auch spärlich, aber doch etliche Male Ausdrücke aus den griechischen Versen kommen konnten. Wenn man 20, 7 bei Vers 28 die versuchte Deutung von ἤγοντο gelten lassen will, muß sogar zugegeben werden, daß der Kommentar Schwierigkeiten des griechischen Textes zu beseitigen sucht. Es müßten die griechischen Verse demnach genau geprüft und selbst die schon fertige Erklärung der lateinischen Verse nach ihm modifiziert worden sein. Dann konnte aber der oft schreiende Gegensatz zwischen Kommentar und Übersetzung der Ekloge unmöglich übersehen werden.

4. Der Übersetzer der Ekloge kennt offenbar die Dichter sehr gut, besonders Homer[1], wohl ebenso der Verfasser der Rede; sicherlich ist es kein Zufall, wenn sie schon gleich mit einer Pindarreminiszenz beginnt[2]. Die Rede zeugt von einer großen Vertrautheit mit Plato, wie wir noch sehen werden; nicht ganz unwahrscheinlich ist es, daß sich auch in den griechischen Versen Anklänge an ihn finden[3].

---

[1] Vgl. 20, 1, H 183, 4 ἐελδομένοισι φανεῖται und H 7 ἐελδομένοισι φανήτην, beide Male am Versschluß. — 20, 8; H 185, 9 τέλσον ἀρούρης = N 707; Σ 544 (Versschluß); zu 20, 8; H 185, 11 ἀγολλομένη vgl. B 462; Υ 222; ε 176. — 21, 2; H 187, 9 δαῖτα θάλειαν; vgl. ϑ 76 ἐν δαιτὶ θαλείῃ. — Zu 20, 10; H 186, 3 f (Vers 40 f) vgl. S. 40 A. 2. — An Theokrit (7, 33 πίονι μέτρῳ) erinnert Rossignol (S. 135) zu 20, 10; H 186, 2 (Vers 39). 19, 7; H 182, 11 φαεσφόρος μήνη findet sich in orphischen Versen bei Pseudo-Justinus, Coh. 15; Migne, P. Gr. 6, 269 A. Vielleicht ist auch ἰοβόλον ἑρπετόν (21, 2; H 183, 18; vgl. 21, 5; H 184, 12) einem Dichter entnommen; es findet sich noch Pseudo-Justinus, Oratio ad Graecos 3; Migne, P. Gr. 6, 236 A (Herkulessage) und bei Konstantin selbst: Gelasius Cyz. ad Arium (Migne, P. Gr. 85, 1348 B τὰ ἰοβόλα τῶν ἑρπετῶν).

[2] Τὸ τηλαυγέστερον ἡμέρας τε καὶ ἡλίου φέγγος — Pyth. 3, 75 τηλαυγέστερον φέγγος (Nem. 3, 61 ἀστέρος τηλαυγέστερον φάος). — Den Hinweis auf Pindar verdanke ich Herrn Gymnasialrektor Brambs.

[3] 20, 1; H 183, 5 kann sich κυβερνᾶν leicht an Timäus anschließen (siehe zu 11, 7; H 168, 2) und 20, 7; H 185, 3 ῥέε νᾶμα erinnert an

5. Manches weist auch direkt darauf hin, daß die griechischen Verse nicht einer Übersetzung der ganzen Ekloge entnommen sind, daß vielmehr dem Übersetzer nur die Auswahl der Verse, und zwar in der Anordnung vorlag, wie wir sie in der Rede haben. 19, 4; H 181, 24 wäre bei Vers 7 ἔνθεν ἐφαάνθη unmöglich, wenn der Vers richtig eingereiht würde nach ἥκει παρθένος ... (19, 5; H 182, 5); das Präteritum, das sich sonst, abweichend von Vergil, nur 20, 7 (Vers 28—30) findet, müßte hier störend wirken. Vers 10 (19, 7; H 182, 11 f) hätte ein Übersetzer der ganzen Ekloge sicher nicht die Lucina von Apollo getrennt und sie in Vers 8 versetzt; unserem Übersetzer lag aber nur casta fave Lucina vor, sodaß er leicht seinen lichtbringenden Mond an den Anfang des Satzes stellen konnte. 19, 7; H 182, 13 setzte τοῦδε ἄρχοντος für te duce (Vers 13) voraus, daß in der Übersetzung ebenfalls die Verse 11 12 fehlten. Wie Konstantin die Verse 26 27 von ihrem Nachsatz getrennt hat, erscheinen sie 20, 6 als selbständig. 21, 2 sind die zwei letzten Verse der Ekloge auch auf den Knaben bezogen, wie Konstantin es laut dem Kommentar getan hat. Dies alles erklärt sich nur bei der Annahme, daß die Übersetzung direkt für die Rede gefertigt und in manchem auch vom Kommentar beeinflußt worden ist.

Wir dürfen es demnach als sicher betrachten, daß die Übersetzung der Ekloge vom Übersetzer des ursprünglich lateinischen Kommentars stammt. Dieser hat wohl, wie es ganz natürlich war, erst die Verse im Zusammenhang ins Griechische übertragen und sie dann bei der Übersetzung des Kommentars einfach an den entsprechenden Stellen eingefügt. So konnte manchmal der Vers nicht mehr ganz zur Erklärung passen, doch auch das eine oder andere Wort aus den griechischen Versen in den Kommentar aufgenommen oder sogar eine Schwierigkeit, die sich in ihnen fand, zu beheben gesucht werden. Daran dürfen wir uns durchaus nicht stoßen; denn an eine peinlich

Tim. 75 E νᾶμα ἔξω ῥέον. — Der prosaische Versschluß οἶμαι 20, 10; H 186, 4 deutet auch auf den Verfasser der Rede hin, der οἶμαι oft gebraucht.

genaue und wortgetreue Übersetzung des Kommentars dürfen wir ja nicht denken. Zwänge uns nicht sein Verhältnis zu den Versen dazu, wir würden überhaupt in ihm eine Übersetzung wohl nicht finden können, denn der Übersetzer hat es meisterhaft verstanden, seinem Werk ein griechisches Gepräge zu geben. Ein gewandter Grieche war es jedenfalls, der die Verse übertragen hat, und wenn wir aus den Versen, bei denen allerdings mehr Anlaß zu Änderungen gegeben ist, nur ein wenig auf die Prosa schließen dürfen, werden wir Latinismen nicht mehr allzu eifrig nachspüren[1]. Frei hat der Grieche in der Ekloge geschaltet, Gedanken ausgelassen und andere dafür eingesetzt, ganz nach Gutdünken, und auch im Kommentar können wir mit Sicherheit wenigstens eine Stelle nachweisen, die nicht von Konstantin herrührt, sondern vom Übersetzer neu eingefügt worden ist.

21, 1 2; H 186, 24 ff treten uns nämlich zwei sich widerstrebende Auffassungen und damit auch zwei verschiedene Persönlichkeiten entgegen. Erst wird Vers 53:

O mihi tam longae maneat pars ultima vitae

unter fast wörtlicher Wiederholung erklärt: „Die Bitte des Dichters, es möge ihm das Ende des Lebens verlängert werden, ist das Zeichen einer Anrufung Gottes, denn von Gott sind wir gewöhnt, Leben und Rettung zu erbitten, nicht von einem Menschen.“ Darauf wird jedoch fortgefahren; „Die Erythräerin sagt also zu Gott: ‚Was legst du mir doch,

---

[1] Doch macht sich wohl manchmal die Übersetzung auch geltend, z. B. 20, 5; H 184, 13 ἀπώλοτο δὲ καὶ τὸ τῶν Ἀσσυρίων γένος, ὃ παραίτιον ἐγένετο τῆς πίστεως τοῦ θεοῦ. Das Relativum von γένος loszureißen und auf den ganzen Satz („die Vernichtung des Assyriers“) zu beziehen, wie Jülicher (Theol. Literaturzeitung 1902, 168) vorschlägt, ist allzu hart; Valois (Migne, P. Gr. 20, 1296, n. 65) denkt deswegen an den „Assyrier“ Abraham, den Vater der Gläubigen, doch ist nicht einzusehen, was dann der ganze Zusatz im Zusammenhang sagen sollte. Denken wir aber ans lateinische Original, wo sich quod nicht an genus, sondern an genus Assyriorum anschließt, dann ist die Trennung des quod von genus viel weniger störend. Vgl. noch 9, 5; H 163, 33, wo ganz entsprechend steht: ὅπερ καὶ παραίτιον ἐγένετο.

o Herrscher, den Zwang der Weissagung auf und entrückst mich nicht vielmehr von der Erde in die Höhe, um mich bis zum Tage deiner seligen Ankunft aufzubewahren?" Diese Stelle ist überaus merkwürdig. Mit strenger Logik hat der Kommentar zu Anfang des Kapitels gezeigt, daß die Verse 38 bis 52 nicht auf die Geburt eines Menschenkindes gehen können; speziell mußte Vers 53 dies noch beweisen. Jetzt wird aber der Vers nochmals erläutert, und zwar wesentlich anders. Zuerst wurde in ihm eine Bitte gesehen, jetzt eher eine Klage, in die sich zudem der Vergil fremde und hier ganz unpassende Gedanke von dem Zwange der Weissagung einschleicht. Konstantin hält sich doch sonst strenge an seine Vorlage! Was soll aber gar die Erythräerin hier? Vergil hat seinen Stoff, wenigstens den Eingang der Ekloge der kumäischen Sibylle entnommen; von der erythräischen war allerdings im vorhergehenden (Kap. 18 u. 19) des weiteren die Rede, auch das Akrostichon stammt von ihr, aber sie kann doch nicht mit der kumäischen identisch sein[1]. So liegt ein Irrtum vor, den wir natürlich nicht Konstantin zuschreiben dürfen, der sich mit der Ekloge so eingehend befaßt hat, daß ihm ein solcher Fehler nicht unterlaufen konnte. Daß überhaupt die Sibylle, die im ganzen Kommentar nur

[1] A. Sabatier zeigt allerdings in seiner prächtigen Abhandlung: Note sur un vers de Virgile (Bibliothèque de l'École des hautes Études. Sciences religieuses. VII, Paris 1896) S. 158 unter Hinweis auf das direkte Zeugnis von Aristotel. de mirabil. Auscult. xcv, Liv. 1, 7 und Martianus Cap. 2, daß die kumäische und erythräische Sibylle für ein und dieselbe gehalten wurde; in Erythräa geboren, sei sie erst später nach Kampanien gekommen; vor Varro habe man überhaupt nur an eine Sibylle geglaubt (S. 142). Die Rede weiß aber von der erythräischen Sibylle (18, 2; H 179, 8), sie sagt, daß eine erythräische Sibylle gelebt habe (19, 1; H 181, 7), sie spricht auch von Sibyllen im allgemeinen (19, 1 f; H 181, 9 15 Σιβύλλης θεσπίσματα; ὑπὸ Σιβύλλης), wenn es nicht auf eine spezielle ankommt; an unserer Stelle 21, 2 heißt es kurzhin: Die Erythräerin. Von dieser ist offenbar die kumäische Sibylle zu unterscheiden, wenn 19, 4; H 182, 1 zum vierten Vers der Ekloge mit besonderem Nachdruck auf die kumäische Sibylle hingewiesen wird: Κυμαίαν αἰνιττόμενος δηλαδὴ τὴν Σίβυλλαν.

das eine Mal zum Eingang erwähnt wird (19, 4), hier plötzlich in den Vordergrund tritt, ist schon an sich verdächtig; es scheint zudem, daß Konstantin die Prophetie überhaupt nicht ihr, sondern Vergil zuschreibt. Dieser hat sich nicht mit dem begnügt, was die Sibylle verkündet hat, er ist noch weiter gegangen (19, 5); denn sein Zeugnis war notwendig (19, 5), er wußte von der seligen Ankunft des Erlösers (19, 9), und war er auch nicht Prophet in des Wortes strengem Sinn, so hat er doch denen, die des Verständnisses fähig waren, nach bestem Können die Wahrheit verkündet (20, 8 9; H 185, 13 ff); immer ist auf ihn hingewiesen, nie wird die Sibylle erwähnt. Unmöglich konnte daher Konstantin ihr jetzt auf einmal diese Klage in den Mund legen: der ganze Satz muß also vom Übersetzer in den ursprünglichen Kommentar eingeschoben worden sein; es schwebte ihm wohl die erythräische Sibylle mehr vor Augen als die nur einmal kurz gestreifte kumäische[1].

Mit Sicherheit läßt sich somit der Einfluß des Übersetzers auf die endgültige Gestaltung der Rede nachweisen. Wenn aber die Rede in diesem Teil tatsächlich nur eine Übersetzung ist, dann sehen wir wenigstens für ihn die Behauptung

[1] Geffcken (Die Oracula Sibyllina 233) führt die Stelle als letztes Sibyllenfragment an, setzt aber ein fürsorgliches „sehr fraglich" bei; an das Fragment einer andern Sibylle, die mit Vergil nicht in Zusammenhang steht, dürfen wir schon gleich gar nicht denken. Als Parallelstellen führt Geffcken zum Zwang der Weissagung Sib. 3, 296 an; man vgl. jedoch Augustinus ep. 258; Migne, P. L. 33, 1073 illa vates aliquid de unico Salvatore in spiritu audierat, quod necesse habuit confiteri, und 1 Kor 9, 16. — Interessant wäre es, wenn man von diesem Satze aus den verstümmelten griechischen Vers, auf den er geht, heilen könnte; sicher hat ja der Übersetzer im Kommentar nur zum Ausdruck gebracht, was er im Verse Vergils selbst gefunden oder in ihn hineingelegt hat. V hat εἴθε με γηραλεῖον ζῶντά τε νήδυμος ἰσχύς, die übrigen Handschriften γηραλέον ζῶντα τ' ἔχε; V hat γηραλέον dem Vers angepaßt, die andern haben ein Verbum zu finden gesucht; v. Wilamowitz schreibt γηραλέον δώῃ ποτέ (?), was Heikel aufgenommen hat. — Die Sibylle bittet um glückliche Erhaltung, ums διαφυλάττεσθαι; so könnte man etwa διασώζειν (vgl. 21, 2; H 186, 27 τὸ σώζεσθαι) einsetzen: εἴθε με γηραλέον διασώσῃ νήδυμος ἰσχύς.

des Eusebius vollständig bestätigt: die Rede war in der Tat ursprünglich lateinisch. Und damit haben wir die sicherste Gewähr, daß die uns vorliegende Rede wirklich die Rede Konstantins ist, die er an „die Versammlung der Heiligen" geschrieben hat.

Fünftes Kapitel.

Verhältnis der Rede zu Plato.

Wenn wir jetzt die Kehrseite des Bildes betrachten und vieles sehen werden, was gegen die Autorschaft Konstantins spricht, dürfen wir nicht zu sehr erschrecken, denn was wir bisher gefunden, bietet eine feste Grundlage, die nicht so leicht zu erschüttern sein wird.

Schon Rossignol hat auf mehrere Stellen hingewiesen, die Plato entlehnt scheinen; Mancini hält es zwar (S. 225 A.) für wenig wahrscheinlich, daß der Verfasser der Rede direkt aus Plato geschöpft hat, und Seeck läßt sogar (S. 344) den Kaiser infolge seines Verkehrs mit dem Neuplatoniker Sopatros nur „einige Brocken von der Philosophie Platos aufschnappen"; doch traut Heikel mit Recht dem Verfasser „direkte Bekanntschaft mit Plato" zu (S. xcv). Er hat daher manche Parallelstellen aus ihm in den Apparat aufgenommen, glaubt indes, wirkliche Zitate nicht finden zu können; es werde nur mit Reminiszenzen operiert und auch Plato nicht mit besonderer Ehrfurcht behandelt.

Plato ist jedoch weit mehr benützt, als Rossignol und Heikel angegeben haben; er wird mit einer gewissen Ehrfurcht behandelt (vgl. 9, 3 ff) und geradezu als eine Autorität erklärt. Nur zu leicht ist es möglich, gar manchen Satz der Rede falsch aufzufassen, wenn man nicht Plato zur Hand nimmt und mit seiner Hilfe das Verständnis der dunkeln Stelle zu finden sucht. Wir müssen demnach die Rede auf ihr Verhältnis zu Plato untersuchen, und wir tun das um so lieber, weil wir sie dadurch wesentlich besser verstehen lernen.

Was sich für oder gegen die Echtheit der Rede daraus ergeben wird, werden wir dann eben feststellen müssen.

Kapitel 1 u. 2.

1, 2 erfordert wegen mancher Schwierigkeiten besondere Sorgfalt. Der Text lautet:

σὺ δ', ὦ παμμήτειρα φύσις, τί τοιοῦτον τῷ κόσμῳ συντετέλεκας πώποτε; ποῖον δ' ὅλως σὸν δημιούργημα, εἴπερ ὁ τῶν πάντων αἴτιος καὶ τῆς σῆς οὐσίας; οὗτος γάρ σε ἐκόσμησεν, ἐπεὶ κόσμος φύσεως ἡ κατὰ φύσιν ζωή. ἐπικεκράτηκε γὰρ οὐ μετρίως τὰ[1] παρὰ φύσιν τὸν τῶν πάντων θεὸν κατ' ἀξίαν σέβειν μηδένα, νομίζεσθαί τε μὴ ἐκ προνοίας ἀλλ' ὡς ἔτυχον ἀτάκτως τε καὶ πλημμελῶς τὰ πάντα συνεστάναι.

„Allmutter" kann die Natur genannt werden, weil alles aus ihr stammt; die beste Erklärung dieses Gedankens, der dem Timäus zu Grunde liegt, gibt die Rede selbst 6, 1; H 159, 12: Die Natur hat alles hervorgebracht oder eigentlich erzeugt. Untersucht soll werden, ob die Natur je so Großes der Welt gebracht habe wie „der Tag des Leidens" (1, 1; H 154, 4), doch unterbricht den Zusammenhang offenbar die allgemeine Frage, was denn überhaupt das Werk der Natur sei[2]. Die Antwort ist ein entschiedenes Nichts, da ja der Urheber aller Dinge[3] auch Urheber ihrer Wesenheit ist. Worin dieses Wesen der Natur besteht, darüber brauchen wir uns nicht den Kopf zu zerbrechen, weil das unmittelbar Folgende es uns ganz deutlich sagt; denn jetzt kommt die Begründung (γάρ) der vorausgestellten Behauptung. „Dieser hat dich geordnet"[4], ist also in der Tat der Ur-

---

[1] So hat Codex V nach Mancini, Osservazioni sulla Vita di Costantino d' Eusebio (Rivista di Filologia 1905, 356).

[2] Δημιούργημα erinnert sehr deutlich an den δημιουργός (3, 3; H 156, 28) bei Plato; vgl. T. 28 A u. ö.

[3] T. 28 A πᾶν . . . τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι; 28 C τὸν . . . ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός.

[4] Die ganze Aufgabe des Demiurgen besteht nach dem Timäus in der Ordnung der Elemente; vgl. T. 37 D διακοσμῶν; 53 B ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν; 75 D; Phileb. 28 E νοῦν πάντα διακοσμεῖν; Phaedo 97 C νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.

heber deines Wesens — dieser Gedanke ist einzuschalten — „weil in der Ordnung der Natur das Leben nach der Natur besteht.“ Dieses Leben nach der Natur ist demnach das Wesen der Natur und es ist deshalb auch kurzerhand dafür gesetzt; geworden ist aber die Natur das, was sie ist, erst durch die ordnende Tätigkeit des Demiurgen, wie wir im Timäus lesen können; nach diesem ist durch die Ordnung der Elemente ein Lebewesen entstanden[1]: darum kann auch von einem Leben nach der Natur die Rede sein[2].

Den Zusammenhang des Ganzen kann man sich wohl so zurechtlegen: Was hast du, Natur, je solches (wie der Leidenstag) der Welt gebracht? Nichts. Denn die Unordnung, welche in die von Gott geordnete Welt eingedrungen ist, konnte nur durch den Erlöser (an seinem Leidenstag) beseitigt werden (1, 2—4).

Die Unordnung war „gegen die Natur“[3], denn sie bestand darin, daß die Menschen Gott nicht verehrten und fürchteten, während doch der Mensch von Natur das gottesfürchtigste Geschöpf ist[4], und ihn nicht als Weltschöpfer anerkannten[5].

Zu 1, 5 H 155, 15 στάσεις πόλεμοι μάχαι vgl. Phaedo 66 C.

Daß die Gerechten ein Gegenstand der Fürsorge Gottes sind (2, 1 H 155, 25), findet sich Resp. 613 A; daß man die Gesinnung des Redenden (διάθεσις) schauen muß (2, 2 H 155, 28), Phaedr. 236 A. Zur θεία ἐπίπνοια (2, 3 H 156, 2; 1, 3 H 154, 16; 10, 3 H 165, 7; 18, 2 H 179, 15) vgl. Resp. 499 B; Leg. 811 C.

---

[1] T. 30 B τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον.

[2] Selbstverständlich darf hier nie an das Leben der Menschen gedacht werden, wie Valois, Heinichen und Heikel tun (vgl. S. 2 f).

[3] Κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν finden sich häufig bei Plato: T. 29 B; 41 C; 64 D; 66 C; 62 B τὸ δὲ παρὰ φύσιν ξυναγόμενον μάχεται κατὰ φύσιν αὐτὸ ἑαυτὸ εἰς τοὐναντίον ἀπωθοῦν.

[4] T. 41 E ζώων τὸ θεοσεβέστατον; ebenso Leg. 902 B.

[5] Vgl. T. 30 B διὰ τὴν τοῦ θεοῦ . . . πρόνοιαν; 30 A πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως; 29 D τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. — Zu dem in der Rede häufigen ἐπικρατεῖν vgl. Critias 121 B τὸ δὲ ἀνθρώπινον ἦθος ἐπεκράτει.

Kapitel 3.

Der Anfang von Kapitel 3, Gott sei der immer Seiende, ohne Ursprung und Anfang, aber der Anfang von allem Gewordenen, geht unverkennbar auf Plato T. 27 D 28 B[1] zurück, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Verfasser direkt darauf hinweisen will, denn 3, 2 H 156, 19 τί οὖν δηλοῖ ὁ λόγος; beruft sich, da eine andere Beziehung nicht leicht möglich scheint, wohl ebenso auf diesen Satz Platos, wie zum Schluß des Kapitels der ἀνεξέλεγκτος λόγος (T. 29 B) wieder darauf verweist. Wenn später (14, 3 H 174, 3) in einem ganz platonischen Kapitel ein Wort Platos einfach mit φησί als solches bezeichnet werden soll, ergibt sich zur Genüge daraus, daß der Verfasser mit Plato sehr vertraut ist und die Kenntnis Platos wohl auch bei seinen Lesern voraussetzt; im neunten Kapitel wenigstens geschieht dies ohne Zweifel.

Zu ἀγαθὸν οὗ πάντα ἐφίεται (3, 1 H 156, 9) zitiert Heikel Aristoteles, Eth. Nicom. 1, 1; es kann jedoch auch auf Hipparch. 229 E[2] und Resp. 508 E ff[3] verwiesen werden. — Die διάστασις und σύγκρισις (3, 1 H 156, 12) kann leicht auf die häufige Verbindung von διάκρισις und σύγκρισις (z. B. T. 64 E) gehen. — Vgl. ferner 3, 1 H 156, 15 αἰσθητὸς κόσμος: T. 28 B 30 D 92 B; 3, 1 H 156, 16 ὅσα περιείληπται ὑπὸ τοῦ κόσμου: T. 30 C; 3, 1 H 156, 17 f von Gott kommt alles Sein und Leben: T. 28 C (Resp. 509 B); die Seele: T. 41 C[4]; die sinnliche Wahrnehmung: T. 47 A ff, und die Sinneswerkzeuge[5]: T. 45 A.

---

[1] Τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν; γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. Vgl. Phaedr. 245 D.

[2] Τῶν ἀγαθῶν πάντες ἐπιθυμοῦσιν ἄνθρωποι.

[3] Resp. 509 B steht auch das „Gute" ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, wie in der Rede Gott ὑπὲρ τὴν οὐσίαν; οὐσία ist natürlich hier anders zu deuten als bei Plato (vgl. Justinus, Dial. 4).

[4] Καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει (sc. τὰς ψυχάς), . . . ἐγὼ παραδώσω.

[5] Τὰ ὄργανα, δι' ὧν τὰ σημαινόμενα ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων ἀποτελεῖται; δι' ὧν gehört wohl zu τὰ σημαινόμενα („deren Angaben"); vgl. T. 45 D und 37 BC (hier von der Weltseele).

Fehlerhaft ist 3, 1 H 156, 13 der Ausdruck συνέστη τὸ γεννηθέν; wir könnten versucht werden, an Lk 1, 35 τὸ γεννώμενον zu denken, doch ist nicht von der zeitlichen Geburt des Sohnes die Rede, und zur ewigen Zeugung aus dem Vater paßt nicht συνέστη, das aus Plato stammt (T. 29 D) und dem Erzeugtwerden gleich ist (T. 34 B 41 A), weshalb auch das Hervorgebrachte ein γεννητόν (sc. ζῶον) heißt (T. 37 D). Es erscheint hier also auf den Sohn Gottes angewandt, was Plato von der Welt sagt[1], wie ihm auch die Söhne des Gottes, die Götter (T. 41 f), viele Züge leihen müssen, so gleich im folgenden (3, 1 H 156, 14): διατάξει (T. 42 E) προνοίας (T. 30 B) ἐπιστάτην[2] τῷ . . . αἰσθητῷ κόσμῳ μηχανωκένης[3]; sehr deutlich ist damit auf den Befehl Gottes an die Götter hingewiesen, da er ihnen die Herrschaft über die Welt anvertraute (T. 42 D f); doch ist auch die Weltseele Herrscherin in der Welt (T. 34 C).

3, 2 f. Die Herrschaft hat nur e i n Gott (Politic. 269 E[4]), d. i. der Sohn Gottes bzw. (nach Plato) die Weltseele; sonst würde Zwietracht herrschen[5], und die Harmonie des Alls (T. 90 D) würde gestört, weil sich keiner um deren Fortbestand[6] kümmern würde (vgl. Leg. 900 B). Wer könnte dann den Weltschöpfer erkennen (T. 28 C), und wer einen Gott verehren, ohne gegen den andern sich zu verfehlen? (Eutyphr. 8 B.)

3, 4 5 scheint sich weniger an Plato anzulehnen; deshalb will der Verfasser zum Schluß wieder zu dessen unwiderleglichem Axiom zurückkehren.

---

[1] Ähnliches findet sich z B. bei J u s t i n u s, Apologia I 60; vgl. dazu T. 36 B.

[2] Vgl. Phaedo 62 D ἄριστοί εἰσιν τῶν ὄντων ἐπιστάται θεοί; Politic. 271 E 272 E.

[3] Zu der Partizipialkonstruktion vgl. T. 70 C 73 C.

[4] . . . μητ' αὖ δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία . . .

[5] Critias 109 A f weiß jeder Gott, was ihm zukommt, und begnügt sich damit.

[6] Τοῦ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτά τε καὶ ὡσαύτως ἔχειν: T. 29 A und sonst oft; doch wird von Plato der Ausdruck von den Ideen im Gegensatz zu ihren Abbildern gebraucht.

Kapitel 4.

Der Beginn ist wieder aus T. 28 A; dem Gewordenen wird die Unsterblichkeit abgesprochen: T. 41 B; zu den Gräbern der Götter (4, 3 H 158, 3) vgl. Resp. 427 B 469 A[1]. Außerdem sind Plato noch manche Ausdrücke entlehnt[2], doch ist gerade in diesem Kapitel Zurückhaltung geboten, weil wir später noch eine andere Quelle dafür anzugeben haben.

Kapitel 5.

Christus hat die Elemente[3] festgegründet und bei der Gesetzgebung[4] die Seele als Grundlage des ganzen Menschen gegeben[5]. Die „Neugebornen“ versetzte er zuerst an einen blumen- und früchtereichen Ort und ließ sie noch in Unkenntnis über gut und bös; dann aber wies er ihnen, als vernünftigen Wesen, die Erde zu und „offenbarte“ ihnen gut und bös (5, 2 H 158, 17 ff). Hier sind Genesis und Plato in buntem Durcheinander vermengt; der Genesis entstammt die Erinnerung an das Paradies; nach ihr wurden aber die Menschen nicht erst ins Paradies versetzt[6], und dieses war nach der gewöhnlichen Annahme auf der Erde; gut und bös wurde ihnen ebenfalls nicht geoffenbart. Nach Plato hat Gott (bei der Gesetzgebung) die Seelen erst den Sternen zugeteilt und ihnen vorgestellt, wie sie gut oder bös leben

[1] Zu 4, 3 H 158, 5 ἀνενδεής vgl. T. 34 B.

[2] 4, 2 H 157, 29 ὕμνους ἐμμέτρους ἢ καὶ ἄνευ μέτρου: Phaedr. 277 E; Resp. 380 C. — Πατέρα καὶ δημιουργόν: T. 41 A. — 4, 3 νῷ θεατὸν καὶ διανοίᾳ περιληπτόν: T. 28 A 29 A.

[3] 5, 2 H 158, 16 ἀρχαὶ τοῦδε τοῦ παντός: T. 48 B 29 E.

[4] 5, 2 H 158, 17 νομοθετήσας (auch 5, 3 H 159, 1): T. 42 D διαθεσμοθετήσας.

[5] Ὑπόθεσιν ἀνθρώπων ἀνευρεῖν λόγῳ (T. 30 A λογισάμενος οὖν εὕρισκεν) νομοθετήσαντα; nach Heikel (S. XCIII) soll dies bedeuten, „daß Gott die Menschen durch sein Wort schuf“. Vgl. T. 41 C, besonders ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω, und 42 E die Ausführung des Befehles.

[6] Doch findet sich dieselbe Angabe bei Theophilus von Antiochia 2, 24; Migne, P. Gr. 6, 1089 C, der als Quelle der Rede in Betracht zu ziehen ist (vgl. unten S. 74—76).

könnten, es ihnen also selbst geoffenbart; erst später kommen die Seelen dann auf die Erde herab. Zu keinem stimmt es, wenn die Menschen neugeboren genannt werden.

Sodann befahl Gott den Menschen, sich zu vermehren (5, 2 f H 158, 23 ff: Gn 1, 28; Politic. 274 A[1]); allerlei Fertigkeiten wurden erlernt (5, 3 H 158, 25: Leg. 679 A; Politic. 274 C f), doch vermehrten sich auch die Tiere, von denen eine jede Art ihre eigentümlichen Kräfte und Eigenschaften besitzt (5, 3 H 158, 26 ff: Protag. 320 E); gegen die wilden Tiere (Politic. 274 B) mußten die Menschen steten Kampf führen (5, 4 H 159, 1: Protag. 322 B). Nachdem dies Gott den Menschen aufgetragen, schuf er noch das Geschlecht der Vögel (5, 4 H 159, 1 ff): danach sind diese, vielleicht auch die Tiere überhaupt erst nach dem Menschen ins Dasein gerufen worden, während die Pflanzen schon vor ihm existierten (5, 2 H 158, 17); das letztere steht T. 77 A, und die Tiere konnten nach Plato erst nach den Menschen kommen, da sie aus den schlechten Menschen entstehen sollten (T. 42 C 76 E und ganz besonders das Schlußkapitel des Timäus 91 D ff).

Eine bewußte Bezugnahme auf den Schluß des Timäus schließt das Kapitel: πάντα ὅσα κόσμος περιλαβὼν συνέχει διευκρινησάμενος, καὶ τούτοις πᾶσιν εἱμαρμένον τοῦ βίου θεσμὸν ὁρίσας (T. 41 E), τὴν τελειοτάτην (T. 41 B) τῶν ὅλων συμπλήρωσιν κατεκόσμησεν: T. 92 B θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον . . . τελεώτατος γέγονεν. Damit ist die Lehre Platos von der Entstehung der Welt zu Ende[2].

---

[1] 5, 3 H 158, 24 πληθύοντος (so hat V nach Mancini, Osservazioni 356) δ' οὕτω τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους: Leg. 678 B πληθύοντος δ' ἡμῶν τοῦ γένους.

[2] Man vergleiche noch zu 5, 1 H 158, 11 ὁ ὄντως θεός: Phaedr. 247 C E; Leg. 891 E 894 A; zu 5, 4 H 159, 3 μουσικῆς δ' ἁρμονίας ἐμφύτου μέτοχον: T. 47 C; zu 5, 1 H 158, 11 ἁγνῷ πόματι ὥσπερ ἁλμυρὸν ἀποκλύσασθαι πόμα: Phaedr. 243 D ποτίμῳ λόγῳ οἷον ἁλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι. Heikels Konjektur στόμα für πόμα ist unnötig; es steht dem ἁγνὸν πόμα das ἁλμυρὸν πόμα (λόγοι μεμιασμένοι) gegenüber. Vgl. Athenaeus 3, 121 E ff (ἁλμυροὺς λόγους γλυκέσιν ἀποκλύζεσθαι νάμασι).

Kapitel 6.

Die meisten Menschen sehen in ihrer Unvernunft (Leg. 895 A; T. 46 D) die Ursache der Weltordnung in der Natur, im Schicksal oder im Zufall[1] (6, 1 H 159, 7 ff: Leg. 888 E ff ist nur die Natur und der Zufall genannt). Mit dem Schicksal sprechen sie einen leeren Namen aus (vgl. Resp. 505 C), dem nichts Wirkliches zu Grunde liegt (Protag. 349 B; Gorg. 489 E); die Natur bringt ja alles hervor (Soph. 265 C). Das Schicksal selbst, dessen Satzungen unüberschreitbar sind (vgl. T. 42 A; Leg. 904 C), ist das Werk eines Gesetzgebers (T. 42 D; vgl. Leg. 889 E), Gottes Erfindung (T. 30 A 42; Protag. 326 D); Gott ist somit alles unterworfen (6, 1 H 159, 9 ff)[2].

Die Schlechtigkeit, das „Gegenteil" von dem Guten, stammt aus der Natur (6, 2 H 159, 21: Leg. 906 A; vgl. Soph. 228 D; T. 86 D f; Politic. 273 C; Resp. 379 C); die guten und schlechten Handlungen einer gut beanlagten Seele (Leg. 904 D [3]) treffen nach den Schicksalsbestimmungen ein (6, 2 H 159, 23; vgl. Leg. 904 C [4]), und nach den Taten richtet sich Lohn und Strafe (6, 2 H 159, 25: Leg. 904 D f). Zu 6, 3 vgl. Protag. 324 A ff und besonders 325 C ff, wo aus den Strafen[5], der Erziehung und dem Staatsleben (326 D Gesetze) gezeigt wird, daß die Tugend lehrbar ist.

6, 5 wird ebenso wie Leg. 899 B aus der Ordnung der Dinge das Dasein Gottes bewiesen. Zu 6, 6 vgl., was Leg. 889 E ff der Kunst des Menschen zugeschrieben wird; das Ewige und Unveränderliche im Gegensatz zum Irdischen und Vergänglichen wäre schwer zu erklären, wenn man nicht an die Ideen Platos und wohl auch an die Seele des Menschen

---

[1] Zu αὐτόματον = τύχη vgl. Soph. 265 C; Protag. 323 C f; Apolog. 41 D.

[2] Leg. 904 A heißt Gott unser König, 905 E werden die Götter Herrschern verglichen.

[3] Μείζω ψυχὴ κακίας ἢ ἀρετῆς.

[4] Μεταβάλλοντα δὲ φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον.

[5] Ἀποτροπαὶ ἀπὸ τῶν μὴ δεόντων: Protag. 324 B ἀποτροπῆς γοῦν ἕνεκα κολάζει.

und die Weltseele denkt; die ersteren bleiben sich stets gleich (T. 28 A 29 A) und sind wie die letzteren sinnlich nicht wahrnehmbar, sondern nur dem Verstande faßlich (Leg. 898 E); die Seelen stammen auch direkt von Gott[1]. Der Gehorsam der Gestirne (6, 8 H 161, 6) findet sich T. 38 C ff[2].

Im einzelnen kann noch beachtet werden: 6, 3 H 160, 1: λοιμῶν ... μόνον οὐχὶ φωνὴν ἀφιέντων: Demosthenes 1, 2; veranlaßt kann aber die Ausdrucksweise sein durch Leg. 890 D[3]. — 6, 4 H 160, 5 τὸ μέτριον φρόνημα: Resp. 619 A. — 6, 4 H 160, 8 συναγείραντες εἰς ἑαυτοὺς καὶ οἱονεὶ συστείλαντες τὸν νοῦν: Phaedo 67 C 83 A (Protag. 328 D). — 6, 4 H 160, 10 μὴ ὑπὲρ τὴν φύσιν τὸ φρόνημα ἐγείροντας (vgl. 9, 1 H 162, 29): T. 29 C f. — 6, 5 H 160, 12 ἔτι δὲ καὶ οὕτω βασανιστέον, εἰ ..: Resp. 539 E καὶ ἔτι καὶ ἐν τούτοις βασανιστέοι, εἰ ..; ἡ πάντων πραγμάτων διάταξις: T. 53 B. — 6, 5 H 160, 17 δημιουργηθῆναι: man beachte, in welcher Prägnanz hier das Wort gebraucht wird. — 6, 6 H 160, 18 τὸν νοῦν γὰρ οὐκ ἔχοντες: Protag. 324 A τὸν νοῦν ἔχων; Critias 109 E[4]. — 6, 6 H 160, 25 ἔνυλον ζῶον, ἄνθρωπος: T. 42 E θνητὸν ζῶον; zu ἔνυλος (11, 9 H 168, 26), das auf Aristoteles hinzuweisen scheint, vgl. T. 69 A; Phileb. 54 C. — 6, 8 H 161, 3 εὐλόγως τε καὶ εὐτάκτως: T. 43 B ἀτάκτως .. καὶ ἀλόγως. — 6, 9 H 161, 7 ἀναπεπταμένον πεδίον: Phaedo 111 C. — 6, 10 H 161, 18 ἦχος ὀνόματος .. βομβεῖ: Crito 54 D.

Kapitel 7 u. 8.

Durch die Leugnung der göttlichen Vernunft wird die eigene Unvernunft bewiesen (7, 1 H 161, 20: Leg. 891 C); zur Bemerkung über die warmen Quellen (7, 1 H 161, 24 ff) vgl. Critias 113 E 117 A; über den Nutzen des Ölbaums und

[1] 6, 6 H 160, 25 νοητὴ καὶ αἰώνιος οὐσία θεοῦ γεννήτριά ἐστιν: T. 37 C ὁ γεννήσας πατήρ; 37 D φύσις ... αἰώνιος; 37 E ἀΐδιον οὐσίαν.

[2] Ζῶα ἐγεννήθη τό τε προσταχθὲν ἔμαθε.

[3] Νομοθέτην ... πᾶσαν, τὸ λεγόμενον, φωνὴν ἱέντα ..., ὡς εἰσὶ θεοί.

[4] Unnötig ist es, mit Wilamowitz τόν zu streichen.

Weinstocks (7, 3 H 162, 1 ff): T. 60 A; der Metalle (8, 1 2): T. 59 B; Politic. 303 D f [1].

Kapitel 9.

Zu den Untersuchungen über die Natur der Dinge (9, 1 H 163, 2) vgl. T. 47 A; Leg. 891 C; zu den Anklagen gegen Sokrates (9, 2 H 163, 8 ff[2]) Apolog. 20 D und Conv. 216 E (παίζειν).

9, 3 kommt Plato selber zu Wort. Er hat die Menschen von den sinnlichen Wahrnehmungen (T. 28 A C) auf das nur mit dem Verstand Erfaßbare (T. 30 C) und immer sich gleich Bleibende (T. 29 A) hingewiesen[3], und nach oben (vgl. Phaedr. 248 A; Resp. 621 C) ihren Sinn gelenkt. Zuerst hat er von einem Gott (T. 28 A 30 A) gesprochen, der über allem Sein steht (T. 28 A; Resp. 509 B; vgl. 3, 1 H 156, 9), diesem in der Folge aber einen zweiten untergeordnet (die Weltseele bzw. den Logos Gottes: T. 30 B 34 B), also zwei Wesen unterschieden; doch ist ihre Vollkommenheit ein und dieselbe, und der zweite Gott hat seine Existenz vom ersten (T. 30 B).

---

[1] Dies alles führt Wendland (Sp. 230) als stoische Gedanken an, ebenso den Gehorsam der Gestirne gegen das göttliche Gesetz (6, 8 H 161, 6), die „Allmutter Natur" (1, 2 H 154, 9) und die Unverletzlichkeit des Schicksalsgesetzes (6, 1 H 159, 14). Sämtliches läßt sich aber auch aus Plato belegen. — Interessant ist der Vergleich von 7, 3 H 162, 1 ὁ καρπὸς ἐλαίας τε καὶ ἀμπέλου, τὸ μὲν ἀνακτήσεως ψυχῆς . . . ἐπέχον λόγον, τὸ δ' ἕτερον πρὸς τῇ ἀπολαύσει . . . τῶν σωμάτων κατάλληλον mit T. 60 A τὸ μὲν (εἶδος, aber in der Rede?!) τῆς ψυχῆς μετὰ τοῦ σώματος θερμαντικὸν οἶνος, τὸ δὲ λεῖον . . . ἐλαιηρὸν εἶδος.

[2] Σωκράτης . . . ὑπὸ διαλεκτικῆς ἐπαρθεὶς καὶ τοὺς χείρους λόγους βελτίους ποιῶν (Apolog. 18 B) καὶ παίζων παρ' ἕκαστα περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους. Heikel setzt das erste καί in Klammern, wohl mit Unrecht; es verbindet nicht ποιῶν mit ἐπαρθείς, sondern mit παίζων; ἐπαρθείς gibt nur den Grund für das Folgende, und eben diese enge Verbindung von βελτίους ποιῶν und παίζων scheint anzudeuten, daß der erste Vorwurf nicht allzu streng genommen werden darf; sonst müßte ja das παίζειν ungemein schwach wirken, und unverständlich bliebe es, daß Sokrates durch die Schmähsucht seiner Mitbürger zu Grunde ging (vgl. Apolog. 28 A); es muß sich doch wohl von dem ironischen Scherzen (Conv. 216 E) auch im ersten Gliede etwas finden. — Zu den ἀντιλογικοὶ λόγοι vgl. Phaedo 90 B.

[3] Zu ἀνακύπτω vgl. Phaedo 109 D E; Phaedr. 249 C.

Einer ist demnach oberster Weltordner und Weltregierer[1], und der andere hat nach ihm (dies ist wohl zeitlich zu nehmen; vgl. T. 41 A ff 42 E[2]) seinen Befehlen gehorcht[3], schreibt also die ganze Ordnung[4] nur ihm zu (9, 4). Ein Gott ist es demnach, der für alles Sorge trägt[5], und dieser hat durch seinen Logos alles geordnet (T. 47 E 46 E 38 C; Phileb. 28 E). Der Logos ist aber selbst Gott und Gottes Sohn: der Vater von allem (T. 28 C) ist ja doch auch Vater seines eigenen Logos.

So weit sind Platos Ansichten zu billigen (9, 5); „in dem Folgenden" jedoch[6] hat er sich geirrt, da er von mehreren Göttern (T. 39 E 40 D ff) und deren Gestalten (T. 38 C 40 A 41 A f) sprach. Doch hat er (9, 6) seinen Fehler wieder gutgemacht durch seine Lehre von der Menschenseele: Gott hat uns seinen Logos oder Geist, d. i. die vernünftige Seele eingehaucht[7] (T. 41 C D 90 A 69 C 70 A); der ganze Mensch besteht demnach aus zwei Teilen, einem sinnlich wahrnehmbaren und einem nur geistig erfaßbaren[8] (Phaedo 79 A f); der eine, des Heiligen Geistes teilhaftig[9], ist nicht zusammen-

---

[1] Διοικητής; vgl. Leg. 905 E 896 D f.

[2] Nicht wenige Züge haben auch die Söhne Gottes, die Götter, dem zweiten Gott leihen müssen.

[3] Ταῖς ἐκείνου προστάξεσιν ὑπουργήσας: T. 42 E νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς διάταξιν ἐπείθοντο αὐτῇ.

[4] Ἡ τῶν πάντων σύστασις: T. 32 C.

[5] Ὁ τὴν πάντων ἐπιμέλειαν ποιούμενος προνοούμενός τε: Phaedr. 246 E; Leg. 897 C 898 C 900 D 902 E; T. 30 B.

[6] Bisher war offenbar an den Demiurgen im Timäus gedacht, der durch seinen Logos die Welt geordnet hat.

[7] Ἐμπνεῦσαι; wenn dies auf Gn 2, 7 ἐνέφυσε... πνοήν geht, dann haben wir hier einen Versuch, Plato mit der Heiligen Schrift in Einklang zu bringen. — Verfehlt ist die Behauptung Heikels (S. xcv), daß hier vom Heiligen Geist, der dritten Person der heiligsten Dreifaltigkeit, gesprochen sei.

[8] Τὸ μὲν νῷ καταληπτόν, τὸ δὲ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως δοξαστόν: T. 28 A τὸ μὲν ... νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ... τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν.

[9] Der Geist Gottes ist demnach nicht die Seele selbst, sondern nur der Logos, der νοῦς, den Gott nach T. 30 B ohne Seele keinem Lebewesen mitteilen kann; vgl. Hebr 4, 12 ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος. Konsequent müßte dann allerdings die ganze Seele (wie im Timäus) auch

gesetzt (Phaedo 78 C), er ist unauflöslich (vgl. T. 41 B) und ewig (T. 41 C 42 E; Phaedr. 245 C), der andere dagegen löst sich auf, wie er sich zusammengesetzt hat (Phaedo 78 C), und damit ist er des ewigen Lebens unteilhaftig (T. 42 E).

Bewunderung verdient auch „im Folgenden" die Lehre Platos (9, 7), daß die Guten (T. 42 B), d. h. die Seelen der heiligen Männer[1], an die schönsten Plätze des Himmels[2] kommen, die Seelen der Schlechten dagegen in die Unterwelt (Phaedo 113 114).

Kapitel 10.

Die Dichter machen Söhne des Zeus (Gorg. 523 B) zu Richtern über die Seelen (10, 2 H 164, 29), doch reden sie auch[3] von den Streiten unter den Göttern (Resp. 378 B) und von ihrem Jammern (Resp. 388 B D) über Mißgeschicke. Sie sind auch glaubwürdig (10, 3 H 165, 7: T. 40 D; Resp. 365 E[4]). Die Dichter lügen jedoch manchmal (Resp. 377 D f; 382 D E). — Zu ἀληθείας ἐφάπτεσθαι (10, 3 H 165, 10) merkt Rossignol Leg. 682 A an: τῶν κατ' ἀλήθειαν γιγνομένων . . ἐφάπτεσθαι; der Ausdruck ist aber bei Plato häufig (z. B. T. 90 C).

Kapitel 11.

Der Schuldbeladene[5] soll bereuen (11, 1 H 165, 21: Phaedo 113 E) und gereinigt (Phaedo 114 C 83 B; Leg. 716 E)

---

zusammengesetzt sein; vgl. jedoch auch Phaedo 80 A f τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὖ εἶναι τὸ σῶμα.

[1] Wer nämlich als Mann nicht gut gelebt hat, wird zur Seelenwanderung verurteilt (T. 42 B).

[2] T. 42 B εἰς τὴν τοῦ ξυννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου; vgl. Phaedo 114 C; hier hält auch wie in der Rede nicht die Furcht vor der Strafe, sondern die Hoffnung auf die Belohnung zu einem guten Leben an.

[3] 10, 2 H 164, 32 οἱ δὲ αὐτοὶ ποιηταί: Resp. 365 E.

[4] Οἷς ἢ ἀμφότερα ἢ οὐδέτερα πειστέον; vgl. dazu den Index des Kapitels (H 152, 1).

[5] Gut ist die moralische Unordnung durch πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως (11, 1 H 165, 21) gekennzeichnet, das Plato und der Verfasser der Rede 1, 2 H 154, 14 von der Unordnung der Elemente gebraucht.

mit dem Auge der Seele (Resp. 593 D; Soph. 254 A) zu Gott hinschauen (Soph. 254 A), dann wird er Heilung finden (vgl. T. 88 C) und in Ewigkeit leben (11, 1 H 165, 24: Phaedo 114 C)[1].

11, 5. Die göttliche Liebe zu den Menschen hat diese angespornt, der Vorsehung, die sich bei der Ordnung der Elemente geoffenbart (T. 30 C), nachzueifern. Darin besteht das höchste Gut (T. 47 B), die Gerechtigkeit und Gottähnlichkeit, denen das ewige Leben folgt (T. 90 D). Was müssen wir uns unter der Gottähnlichkeit vorstellen? Nach Plato hat der Demiurg die Welt sich möglichst ähnlich gemacht (T. 29 E); ihre Gedanken und Umkreisungen sind dem Göttlichen in uns verwandt (T. 90 D); doch kommt in die Menschenseele, wenn sie sich mit dem sterblichen Leibe verbindet, Unordnung (T. 44 A f). Des Menschen Aufgabe besteht nun darin, die Welt nachzuahmen (T. 88 C), ihre Bewegungen kennen zu lernen und die Bewegungen seiner Seele nach ihnen zu regeln (T. 47 B f). Dadurch wird er, der vordem ohne Vernunft war (T. 44 A), vernünftig (T. 44 B); er führt dann das gottgefälligste, beste Leben (T. 90 D) und wird so gerecht und Gott selber ähnlich (Resp. 613 A; Theaet. 176 B; vgl. Leg. 716 C; Phaedr. 252 E f). Darum kann der Mensch auch in der Rede aufgefordert werden, Gottes Fürsorge um die Welt nachzuahmen.

Christus, der Urheber alles Guten (Resp. 379 C), verblieb trotz der Gottlosigkeit der Menschen bei dem ihm eigentümlichen Ratschluß (vgl. T. 42 E; Leg. 900 D) der Milde, getreu dem ersten Gebote des großen Gottes an ihn und die Menschen, damit diese unter seiner Leitung recht leben und so

[1] Vgl. zu 11, 1 H 165, 31 βοηθὸν . . . προσκαλεσάμενοι τὸν θεόν: T. 48 D; zu 11, 1 H 166, 10 καὶ ταῦτα μὲν ἡμῖν μετρίως εἰρήσθω: Resp. 461 C; zu 11, 1 H 166, 12 ὅμως ἀγαπητόν: Leg. 704 D; T. 29 C; zu 11, 2 H 166, 18 ἐξ ἧς . . . ἐκλεξάμενος: T. 54 A. — Zu der offenkundigen Beziehung von 11, 3 H 166, 22 ff auf Apolog. 17 B bemerkt Mancini (S. 225 A.) allerdings, daß er solchen formellen Übereinstimmungen keine Beweiskraft zuschreibt. Dann ließe sich freilich wenig beweisen!

das zweite, selige Leben erlangen (11, 7 H 167, 25; 168, 1: T. 41 B ff)[1].

Wie kann Christus Gottes Sohn genannt werden, da ja Gott von einer geschlechtlichen Vermischung nichts weiß? (Vgl. Conv. 203 A.) Die Geburt erfolgte aus einer ewigen Ursache, deren Logos Gott schaut und von den Menschen, wer Gott lieb ist[2]; denn der Weise wird die Ursache der Weltordnung, d. h. den Logos erkennen (T. 46 D)[3]. Da nun nichts ohne Ursache ist, muß die Ursache der Dinge schon vor ihnen sein (T. 28 A); wenn also die Welt und ihr Heil[4] tatsächlich existiert, so muß ihr Heiland schon vor ihr gewesen sein (Leg. 892 A). Damit ist die Präexistenz Christi erwiesen. Herabgekommen ist er aber auf die Erde, weil er als Demiurg für seine Werke Sorge tragen mußte (11, 9 H 168, 19: Leg. 898 C; 901 B; Politic. 273 D)[5].

Christi Lehre heilte das Unheilbare (11, 11 H 169, 4: Gorg. 525 B C; Phaedo 113 E; Resp. 615 E) und lehrte nicht gewöhnliche Klugheit, sondern wahre Weisheit, nicht die Tu-

---

[1] Vgl. besonders πρόσταγμα διατάσσαντος: T. 42 E διάταξις; διακυβερνᾶν: T. 42 E. — Außerdem 11, 7 H 166, 16 μειράκια καὶ τῶν ἀνδρῶν μειρακιώδη τινὰ τρόπον ἔχοντας: Gorg. 464 D; Resp. 498 B. — 11, 8 H 168, 5 ἐγὼ μὲν οὖν . . . διεξῆλθον, οὐ μὴν ἀγνοῶν . . . οὐδὲ ἐξ εἰκασίας: Meno 98 B.

[2] 11, 8 H 168, 11 ἐξ ἀιδίου αἰτίας, ἧς τὸν λόγον θεοῦ πρόνοια θεᾶται καὶ ἀνδρῶν ὃς ἐκείνῳ φίλος ὑπάρχει: T. 53 D θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ; mit dieser Parallelstelle aus Plato ist gegen das handschriftliche προνοίᾳ die Konjektur Wendlands (Sp. 235) πρόνοια gesichert.

[3] Auf die Art der Geburt, die dem Zusammenhang nach eigentlich erklärt werden sollte, wird somit nicht eingegangen, sondern nur gesagt, daß der Logos aus einer ewigen Ursache geboren ist. — Man könnte indes ἧς τὸν λόγον zu γένεσις konstruieren; der Weise würde dann die Art und Weise der Geburt dadurch erfassen, daß er die Ursache der Weltordnung erkennt. Damit wäre aufs schärfste die Beziehung von der Geburt des Logos zur Welt ausgedrückt (vgl. 3, 1; H 156, 11 ff).

[4] 11, 8 H 168, 14 σωτηρία: Leg. 903 B; da damit offenbar die Weltordnung gemeint ist, ergibt sich, welchen Begriff σωτήρ gleich im Folgenden und auch sonst oft in der Rede hat.

[5] Die Menschwerdung 11, 9 H 168, 24 ff ist fast ganz in platonischen Ausdrücken geschildert: αἰωνίου φύσεως ἀρχή (T. 37 D); νοητῆς οὐσίας αἴσθησις; zu 11, 10 H 168, 29 μετὰ τὸν ἀναφῆ (Phaedr. 247 C) πάσης τε ἁγνείας καθαρώτερον καὶ αὐτῆς ἐγκρατείας κρείσσονα ὑμέναιον vgl. Resp. 430 E.

genden des gemeinen Volkes (Phaedo 82 A f), sondern die Wege (Resp. 621 C), die zur Ideenwelt (T. 30 C 35 A) und zu immer größerer Erkenntnis des höchsten Vaters (vgl. Politic. 272 E) führen (11, 11)[1].

11, 14 H 169, 18 ff verdient deshalb besondere Beachtung, weil sich hier wohl ein bewußter Gegensatz zur gewöhnlichen Interpretation der platonischen Lehre von der Weltentstehung findet, die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts; doch ist sie ganz von platonischen Gedanken und Ausdrücken umhüllt[2]. Wunder hat Christus gewirkt, damit auch die minder Verständigen, die sich den Tieren gleich (Leg. 906 B; T. 91 E 51 E) nur auf die sinnlichen Wahrnehmungen stützen (T. 28 A), sein heilendes Wirken erfassen konnten (11, 15 H 170, 3 ff)[3].

Kapitel 13[4].

Wenn Gott, der Weltbaumeister (H 171, 39: T. 33 B), befohlen hätte, daß alles gleich (geboren) werde (H 171, 29: T. 41 D)[5], könnten alle Menschen leichter seinen Befehlen

---

[1] Zu dem Verhältnis von φρόνησις und σοφία vgl. Clemens, Stromat. 2, 5. — Wilh. Hartmann (Konstantin der Große als Christ und Philosoph in seinen Briefen und Erlassen, Fürstenwalde-Spree 1902, 20) merkt, übrigens nach Valois (Migne, P. Gr. 20, 1266, n. 73), zu der Stelle an, daß die Neuplatoniker zwischen ἀρεταὶ πρακτικαί, die fürs Leben notwendig sind, und ἀρεταὶ θεωρητικαί, die sich mit Gott beschäftigen, unterschieden haben; die ersteren seien in der Rede πολιτικαί genannt. Dieser Gegensatz entspricht jedoch nicht dem Zusammenhang; die richtige Deutung gibt Phaedo 82 A f: οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ; den Gegensatz bilden 82 C die ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες.

[2] Σὲ μὲν γὰρ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα γεννῆσαι (T. 34 A B), σὲ δὲ φῶς αὐτοῖς ἀνάψαι (T. 39 B) καὶ τὴν ἄτακτον τῶν στοιχείων (T. 48 B) σύγχυσιν κατακοσμῆσαι τάξει καὶ μέτρῳ (T. 53 A f). — Zu 11, 14 H 169, 18 τίς γὰρ ἄν σε κατ' ἀξίαν ὑμνήσειεν; vgl. Phaedr. 247 C. 11, 14 H 169, 23 τῶν ὄντως ἀγαθῶν ἔμποροι: Phaedo 69 A f. 11, 15 H 170, 3 φρονήσει καὶ νῷ: T. 29 A; Phaedo 69 B; Resp. 621 C; Meno 88 C.

[3] Zu 12, 2 H 171, 1 οὐ μόνον εἰς τὸ παραχρῆμα ἀλλ' εἰς τὸν μετέπειτα βίον vgl. T. 90 D. 12, 2 H 171, 5 πρὸς ἅμιλλαν ζῆν: Resp. 613 B f.

[4] Dieses Kapitel, von dem der größte Teil nur in V überliefert ist, hat keine Einteilung in Paragraphen.

[5] Zu beachten ist der charakteristische Imperativ γεννᾶτε!

(H 171, 32: T. 41 E f) nachkommen. Es sind jedoch die Eindrücke, die der Leib (das Körperliche) empfängt, denen der Seele nicht ähnlich (H 172, 13: T. 42 A); die Welt ist aus verschiedenen Elementen (H 172, 14: T. 53 A) gebaut, dem Menschen hat aber Gott Verstand (H 172, 19: T. 41 C 70 C) und die Erkenntnis von gut und bös (T. 42 B) gegeben, damit er das eine fliehe, dem andern nachstrebe (H 172, 20: T. 42 B; vgl. 46 D). Somit hat jeder in gleicher Weise (H 172, 23: T. 41 E 42 D) seinen eigenmächtigen Willen. Die Verschiedenheit kommt daher von den Menschen, weil manche nicht dafür sorgen, daß das höhere und das niedere Begehrungsvermögen vom Verstand (T. 70 A) wie von einem guten Rosselenker gezügelt werden (H 172, 24 ff: Phaedr. 254 E 246 B)[1]. Die Guten schmücken sich so mit allen Tugenden (H 172, 30: Phaedo 114 E), ihre Seelen werden dereinst nicht gerichtet (Phaedr. 249 A werden im Gegensatz zu den Seelen der echten Philosophen die andern gerichtet; vgl. Phaedo 114 B f), sondern sie erhalten die versprochenen Ehren (H 172, 32 ff: Phaedo 113 D). Die Seelen dagegen, die sich unreinen Lüsten ergeben (Phaedo 114 D f; vgl. 83 D f), erreicht die gebührende Strafe (H 173, 1 ff: Phaedo 113 E).

Die unsterbliche Natur (wohl Gott: T. 41 A) steht über den vergänglichen und irdischen Lebewesen (T. 41 B), weil sie erhabener und göttlicher ist (H 173, 8 ff)[2]. Unter diesen ragen wiederum die Menschen hervor, die der göttlichen Güte nicht unteilhaftig sind (T. 41 C), soweit sie die göttliche Natur zu erforschen sich bemüht haben (H 173, 11 ff)[3].

[1] Vgl. θυμῷ δὲ εἴξαντες: Phaedr. 254 B; ἐρεθίζει . . . οὐ μικρῶς ὁ θυμός: T. 70 B; βιάζεται ἡ ἐπιθυμία: Phaedr. 254 A; Resp. 440 A (bei Plato ist der θυμός Bundesgenosse des λόγος); ἐκτραχηλιάζειν zeigt schon zum voraus deutlich das Phaedrus entnommene Bild vom Wagenlenker an.

[2] Politic. 271 E von den Menschen: ζῶον ὂν ἑτέρων θειότερον; von Gott gesagt nimmt sich θειότερος merkwürdig aus.

[3] Die ganze Stelle stammt wohl aus Phaedr. 252 E f, woraus auch manche wörtliche Anklänge genommen sind. Das προηγούμενον ἐπιτήδευμα (Phaedr. 253 B) τοῦ βίου, sonst schwer verständlich, wenn es wörtlich

Kapitel 14.

Der Anfang entspricht genau dem Beginn des dritten und vierten Kapitels. Wie könnte das Gewordene sich dem, der den Befehl gegeben hat, daß es (geboren) werde, gleich achten (T. 41 C f), da mit ihm sich nicht einmal das Himmlische (wohl die Götter [T. 41 A f] oder die Ideen) vergleichen kann, so wenig wie die sichtbare Welt mit der Ideenwelt oder die Abbilder mit den Urbildern (Ideen: T. 28 A f 29 B 48 E f)? Eine Vergleichung Gottes mit den Menschen und Tieren (T. 41 C) würde Gottes Ehre ganz verdunkeln (14, 1 2 H 173, 15—25). Wenn die Menschen nach Gottes Befehlen leben (T. 42 B), werden sie in unsterblichen und unvergänglichen[1] Wohnungen (T. 42 B), erhaben über alles Schicksal (T. 41 E ff) leben (14, 2 H 173, 25 ff). Gott muß sich daher der Mensch zuwenden (vgl. Phaedr. 247 A), das, was Gott gefällt, kennen lernen (Phaedr. 252 E f), sich nicht zur Erde ziehen lassen, sondern in die Höhe streben (Phaedr. 247 B 248 A); dann wird ihm, „sagt er“, der Sieg zuteil, der vielen Gütern gleichkommt (14, 3). — Da die ganze Stelle ausgesprochen platonisch ist, wird mit dem „sagt er“ zweifellos auf Plato verwiesen, etwa auf Phaedr. 256 A f[2]. Wir dürfen wohl auch annehmen, daß der Verfasser der Rede seine Leser direkt aufmerksam machen wollte, daß er also die Kenntnis Platos bei ihnen voraussetzte.

---

gefaßt wird (Heikel im Index: die vorangehende Lebensweise Gottes; Valois [Migne, P. Gr. 20, 1274 B] dagegen: praecipuum vitae institutum ac studium), erklärt sich aus Phaedr. 247 A; jedenfalls darf nicht an das Beispiel des menschgewordenen Sohnes Gottes gedacht werden. — Der letzte Abschnitt hängt aufs innigste mit dem folgenden Kapitel zusammen, vielleicht gehört er überhaupt zu ihm; vgl. die Kapitelindices H 152, 8 ff.

[1] Ἀθάνατος καὶ ἀγήρως Politic. 273 E; Phileb. 15 D; die Verbindung ist übrigens homerisch.

[2] Ἐὰν . . . εἰς . . . φιλοσοφίαν νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα . . .; ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἓν νενικήκασιν, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπῳ.

Die Verschiedenheit der Wesen gründet demnach in ihrem verschiedenen Wert (Gott und Geschöpf) und verschiedenen Können (Gott und Mensch, die Menschen unter sich: Phaedr. 247 A 248 A 253 A. — 14, 3 H 174, 4 ff).

Kapitel 15.

Zum Neid der bösen Natur (15, 1 H 174, 15) vgl. T. 29 E; Phaedr. 247 A: in Gott findet sich, weil er gut ist, kein Neid. Die Hochherzigen siegen immer (15, 2 H 174, 21), und Gott läßt nie zu, daß sie Schaden leiden (15, 4 H 175, 28): Resp. 613 A B. Die Hochherzigkeit besteht aber in einem starken, unbeugsamen Geiste (Meno 88 C), mit dem sich die Philosophie paart (Phaedr. 249 A), d. i. die Erkenntnis des Wahren (Resp. 475 E) und Guten (Resp. 508 E f; 15, 2 H 174, 23; vgl. 3, 1 H 156, 9; 21, 3 H 187, 13; 23, 3 H 189, 22). Nur die Tugend ist jeder Mühe wert (15, 2 H 174, 31: Apol. 41 E; Critias 120 E), in ihr besteht das Heil der Seele (15, 2 H 175, 1; vgl. T. 88 B). — Eher muß man Unrecht leiden als tun, weil unrecht tun das größte Übel ist (15, 4 H 175, 22 ff: Crito 48 D; Gorg. 469 B f). — Vertrauensvollem Glauben folgt nie bittere Reue (15, 4 H 176, 6; vgl. T. 59 D); wenn diese Verfassung sich in der Seele findet (Resp. 618 D), hat Gott in ihr Platz genommen (15, 4 H 176, 8: T. 90 A; Conv. 195 E)[1].

Kapitel 16—25.

Von jetzt an werden die Platoreminiszenzen, dem Inhalt der Kapitel entsprechend, viel seltener. 17, 1 H 177, 12 ἄτακτον δῆμον εἰς τάξιν ἀγαγών: T. 30 A. — 20, 1 H 183, 5 ist κυβερνῶν ἡνία κόσμου an die Stelle von Vergils pacatum reget orbem getreten; vielleicht spricht sich da eine Erinnerung an den „Steuermann des Alls“ (Politic. 272 E; vgl. Critias 109 C f; T. 42 E) und den Wagenlenker (Phaedr. 246 A) bei

[1] Zu 15, 2 H 174, 19 27 vgl. noch τὸ μετὰ λόγου τῆς φρονήσεως (T. 29 A) μέτριον (Resp. 619 A) und μετρίοις (Phaedo 82 B 113 D) προσῆλθεν; das zweite μέτριος steht in direktem Gegensatz zum ersten. — 15, 3 H 175, 15 εἴξαντα θυμῷ: Phaedr. 254 B (Kap. 13 H 172, 25). — Zu den Siegespreisen am Schluß (15, 4 H 176, 14) vgl. Resp. 613 B f.

Plato aus. — 20, 3 H 184, 1 παράγων ... ἀπὸ τῆς ἐμφύτου εὐφροσύνης ἐπὶ τὴν τῶν ἡδονῶν ἀπόλαυσιν. Εὐφροσύνη hat nur der sonst wenig zuverlässige Codex N, bei den übrigen Handschriften fehlt das Wort. Valois (Migne, P. Gr. 20, 1296 A) schreibt ohne eine weitere Bemerkung σωφροσύνη, das Heikel in den Text aufgenommen hat; der Gegensatz von εὐφροσύνη und ἡδονή ist jedoch platonisch (T. 80 B); N hat hier demnach wie an vielen andern Stellen allein die richtige Lesart. — Zu den Attributen, die 21, 3 H 187, 11 Gott erhält, vgl. Phaedr. 247 C (T. 51 A)[1]. — 21, 3 H 187, 13 ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ διαθέσει, οὗ πάντα ἐφίενται: vgl. Resp. 509 A. — Τί δ' ὅλως κοινὸν σοφίᾳ τε καὶ ἡδονῇ: Resp. 402 E 509 A. — 21, 4 H 187, 27 πᾶς γὰρ ὁ κόσμος ἐκείνου κτῆμα; Valois (Migne, P. Gr. 20, 1302, n. 84) will κτίσμα für κτῆμα setzen; vgl. jedoch z. B. Phaedo 62 B; Leg. 902 B. — 23, 3 H 188, 19 ὀπαδοὶ τοῦ θεοῦ: Phaedr. 252 C. — Die Seele, rein (23, 2 H 189, 12: Phaedo 67 A) und vom Leib befreit, nähert sich dem reinen Gott (23, 3 H 189, 28: Phaedo 66 E f 65 E). — 25, 3 H 191, 8 νεμεσᾷ γὰρ δικαίως πρὸς τοὺς πονηροὺς τὸ θεῖον: Min. 319 A. — Zu 26, 1 H 192, 10 ff τὰ ἄριστα (vgl. T. 30 B) προστάττειν, τῷ θεῷ πείθεσθαι, διακονία καλλίστη τε καὶ ἀρίστη vgl. T. 42 E. — 26, 2 H 192, 25 θεὸς ἀναίτιος τῶν ἀνθρωπίνων πταισμάτων: T. 42 D; Resp. 379 C 617 E[2].

---

[1] Ἄποιος ist eigentlich stoisch (vgl. Philo Iud., Leg. alleg. 1, 36; Cohn 70, 10; Mangey 50). Merkwürdige Verwandtschaft mit unserer Stelle zeigt Zacharias Mityl. Episc. (6. Jahrh.), Disputatio de mundi opificio; Migne, P. Gr. 85, 1048 A B, wo ebenfalls Plato zu Wort kommt: τὸν θεὸν νοηρόν τι χρῆμα καὶ ἀσώματον οἴει; ... ἔτι δ' αὖ ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον καὶ περιγραφῆς πάσης ἐλεύθερον ... ἀσύνθετον καὶ σώμασιν ἀμιγὲς ... ἀόρατον καὶ ἀσχημάτιστον ἀναφές τε καὶ ... ποιοτήτων καὶ ποσοῦ κεχωρισμένον.

[2] Wie bei Plato findet sich in der Rede häufig ὡς ἀληθῶς, οἶμαι, dann διό, dagegen nie διόπερ, das Plato nur zweimal hat (einmal auch in den Briefen). — Auffällig, jedoch aus Plato erklärlich ist, daß das gewöhnliche υἱὸς θεοῦ. nicht gebraucht wird, dafür aber oft παῖς θεοῦ (vgl. besonders 11, 8 H 168, 8 17 f); Plato hat zwar auch υἱεῖς θεῶν (z. B. Gorg. 523 E), für gewöhnlich jedoch παῖς (vgl. besonders T. 42 E).

Manche der aus Plato angeführten Parallelstellen mögen nicht als beweiskräftig angesehen werden; das ist aber auf jeden Fall sicher: die Rede ist in ausgedehntestem Maße mit Gedanken und Ausdrücken Platos durchsetzt, ihr Verfasser war in Plato vortrefflich bewandert. Neben Phädo und Phädrus, dem Staat und den Gesetzen ist vorzüglich der Timäus benützt worden; Kapitel 3 und 4 stützen sich au ihn, Kapitel 5 und besonders Kapitel 9 sind eigentlich nur ein kurzer Auszug aus ihm. Diese vielfachen Beziehungen zu Plato dürfen darum gar nie aus dem Auge gelassen werden, wenn man der Rede gerecht werden will.

Sechstes Kapitel.

Die Rede als griechisches Original.

Nachdem wir das Verhältnis der Rede zur vierten Ekloge Vergils und zu Plato untersucht haben, können wir sie jetzt vollständig überschauen und uns ein Bild von ihrer Entstehung machen. Die unverkennbare Anlehnung an Plato zeigt sofort, daß die Rede so, wie sie uns vorliegt, nicht eine Übersetzung aus dem Lateinischen sein kann; die Aussage des Eusebius, und was wir selber aus dem Kommentar zu Vergil geschlossen haben, bedarf somit einer Einschränkung: die Rede ist nur teilweise Übersetzung und im übrigen eine erweiterte Ausarbeitung der ursprünglich lateinischen Rede Konstantins[1].

[1] Unbegreiflich ist das Urteil Hartmanns (Konstantin der Große 33): „es muß angenommen werden, daß die Rede, wie sie vorliegt, eine wörtliche Übersetzung aus dem Lateinischen ist.“ Gesteht er doch selbst auf der nämlichen Seite: „Das wichtigste Argument gegen die Annahme, daß Konstantin die S. C. (die Rede) ausgearbeitet habe, ist aber darin zu erblicken, daß der Verfasser eine genaue Kenntnis der platonischen Dialoge besitzt.“ Seine (sämtlich Valois entnommenen) Beispiele dafür, daß „vielfach nichtgriechische Wendungen“ vorkommen, sind leicht zu widerlegen; 26, 2 H 192, 22, κόσμος ist nur falsche Lesart für τόπος (und wäre doch sicherlich nicht Übersetzung von praetextus!); 18, 2 H 179, 12 kann man streiten, ob διὰ τὴν ἠλιθιότητα wirklich besser ist als ἠλιθιότητι; da gleich darauf δι' ἣν kommt, sind wir mit dem Dativ wohl

Man wird versuchen, soviel als möglich den Anteil des Kaisers von dem Werke des Griechen zu scheiden; in manchem gelingt dies ohne Zweifel, wie namentlich die Partie, in der die Ekloge kommentiert ist, im großen ganzen sicher aus dem Lateinischen übersetzt ist. Gerade aber das Verfahren des Übersetzers, wie wir es da wahrnehmen können, zeigt uns, daß eine saubere Herausschälung des lateinischen Kernes der Rede schwerlich gelingen wird. Hat ja der Grieche dort eigenmächtig sogar einen ganzen Satz eingefügt (21, 2 H 187, 1 ff), und besonders beim Kommentar zu den zwei letzten Versen Vergils war sicher manches nicht lateinisch [1].

Trotzdem glauben wir eine, freilich sehr allgemeine Abgrenzung der beiden Teile vornehmen zu dürfen. Es findet sich nämlich nach dem 15. Kapitel ein deutlicher Einschnitt, der die mehr philosophischen Kapitel 3—15 scharf von dem zweiten Teile (Kap. 16—25) scheidet, in dem das geschichtliche Moment überwiegt; hier findet sich auch der Kommentar zur Ekloge (19, 4 bis 21, 3) und jener andere Abschnitt, den wir sicher ebenfalls Konstantin zueignen werden, weil er den Kaiser in so charakteristischer Weise hervortreten läßt (21, 4 bis 25). Auf keinen Fall hat jedoch Konstantin diesen Teil der Rede für sich ausgearbeitet und das Weitere vollständig dem Griechen überlassen. Es sind auch die Gedanken in der ersten Hälfte der Rede im allgemeinen der Art, daß sie ihm nicht fremd sein konnten, und wirklich findet sich da alles,

---

zufrieden; die Bemerkung Valois' zu 17, 5 H 178, 19 (Migne, P. Gr. 20, 1284, n. 28), daß ἀρεταί (statt δυνάμεις) nicht die Bedeutung von virtutes = miracula habe, ist nicht richtig (vgl. Theophilus, Ad Autol. 1, 8; Migne, P. Gr. 6, 1037 B ἀρετὰς ποιεῖν); das Wort findet sich auch 20, 6 H 184, 22 für das vergilianische facta et virtus, und 20, 3 H 183, 20 für virtus bei Lk 1, 35: da allerdings haben wir eine Übersetzung! — Diese drei Beispiele können aber doch nicht als Beweis für eine so folgenschwere Behauptung dienen.

[1] 21, 3 H 187, 11 ἄποιος, ἀσχημάτιστος (Phaedr. 247 C), ἐν περιγραφῇ ἄλλων. — Das noch folgende οὐκ ἀνθρωπίνου σώματος kann sehr leicht von Konstantin stammen, nimmt sich aber nach dem vorausgehenden allgemeinen ἀσχημάτιστος merkwürdig aus.

was Eusebius als Inhalt der Reden des Kaisers angibt (V. 4, 29, 3): Widerlegung der Vielgötterei, Betonung des Glaubens an einen Gott und an die Vorsehung, die Erlösung und Vergeltung im Jenseits. Dies aber so weit auszuführen, wie es in der Rede geschehen ist, war allerdings nicht Sache Konstantins, und so dürfen wir als sein Werk eine Rede anschauen, die bedeutend kleiner an Umfang, frei von direkt platonischen Gedanken und Ausdrücken, von der Weltordnung durch den einen Gott und vom Unglauben der Menschen, von der christlichen Lehre, der Vorherverkündigung Christi (den Propheten), den Christenverfolgern und seinen eigenen Taten handelte. Der scharf ausgesprochene und klar durchgeführte Grundgedanke: Das Leben nach der Natur besteht in der Ordnung der Natur, stammt vom griechischen Ausarbeiter der Rede, weil er auf Plato zurückgeht; selbst ganz durchdrungen von dieser herrlichen Idee, hat der Grieche es meisterhaft verstanden, sie durchzuführen und auch des Kaisers Anteil an der Rede ihr einzugliedern — nur ein Abschnitt paßt, wenn wir strenge zu Gericht sitzen wollen, nicht ganz in den Rahmen, der von den Propheten, der Sibylle und der Ekloge: ob der Grieche diese Teile, wenn sie ihm nicht schon vorgelegen wären, auch aufgenommen hätte, müssen wir billig bezweifeln[1].

Ist die Rede wirklich zum Teil griechisches Original und zum Teil Übersetzung aus dem Lateinischen, also das Werk zweier Persönlichkeiten, so läßt sich hoffen, daß auch von der individuellen Anschauungsweise einer jeden die eine oder andere Spur zu finden ist. Und in der Tat suchen wir nicht vergebens.

1. Die Benützung der Heiligen Schrift ist im zweiten Teile der Rede durchaus korrekt; was von Moses (16, 2; 17, 1), von der Verkündigungsszene (19, 6; 20, 3) und vom Sündenfall (20, 3) gesagt ist, kann sicher nicht beanstandet werden; daß die Erzählung von Daniel (17, 2 ff) nicht gar

[1] Die Sibylle mag er wohl eigenmächtig eingefügt haben (zwischen den Propheten und Vergil).

so schief ist, wie Heikel meint, haben wir schon gesehen. Wie ganz anders verwendet der platokundige Grieche das Alte wie das Neue Testament! Er kennt beide, das steht außer Zweifel; aber Plato gilt ihm wenn nicht mehr, doch sicher auch nicht viel weniger. Die Menschwerdung ist ganz mit Ausdrücken Platos geschildert (11, 9 H 108, 25 f); von den Wundern Christi werden verschiedene erwähnt (11, 12 15), einige aber bis zur Unkenntlichkeit entstellt, wie das Wandeln auf dem Meere (15, 2 H 175, 9; 15, 4 H 176, 1), und oft findet sich Platonisches beigemischt: die Weisesten hat Christus zu seinen Aposteln gemacht (11, 5 H 167, 5), sie auf die Ideenwelt hingewiesen (11, 11 H 169, 7) und seine Wunder nur für die gewirkt, die schwachen Geistes sind und seine Lehre sonst nicht zu erfassen vermögen (11, 15 H 170, 3). — Zwingend kann ja daraus nichts bewiesen werden, in einem Punkte jedoch haben wir einen offenbaren Widerspruch. In wunderlicher Verquickung sind in Kapitel 5 Plato und der Bericht der Genesis von der Erschaffung der Menschen vereinigt; gegen die Lehre der Heiligen Schrift heißt es da, daß die Menschen „neugeboren" waren und die Kenntnis von gut und bös geoffenbart erhielten[1]. Ganz anders in Kapitel 20: da sind die Stammeltern die „zuerst gebildeten" Menschen, und deutlich ist von der Schlange die Rede, die zum Genuß der verbotenen Frucht verführte, damit die Menschen das ihnen drohende Verderben erkennten. In dem einen Fall wird die Genesis Plato angepaßt, im andern ihr Bericht treu und mit Bewußtsein festgehalten: unmöglich kann beides von einem Verfasser stammen.

2. Auch sonst machen sich Gegensätze bemerkbar. Man vergleiche z. B., was 14, 3 allein im stande ist zur Seligkeit zu verhelfen, mit dem 23, 1 vom Leben der Christen Gesagten. Offen widersprechen sich Konstantin und der Grieche bezüglich der Auferstehung von den Toten. Klar und deutlich wird 20, 4 H 184, 7 ff von der „Unsterblichkeit der Ge-

[1] Diese „Offenbarung" findet sich auch Kap. 13 H 172, 19.

rechten", nicht etwa ihrer Seelen, gesprochen: die Auferstehung Christi hat die Menschen die Möglichkeit ihrer eigenen Auferstehung gelehrt. Für den aber, dem als unwiderlegliches Axiom gilt, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende finden muß (3, 5 f H 157, 16 ff), muß zwar die Unsterblichkeit der Seelen feststehen, da sie ja nach Plato etwas Göttliches und unsterblich (T. 41 C), auch ohne Anfang sind (Phaedr. 245 C), aber nimmer wird er von der Auferstehung des Fleisches reden, er würde sich denn selbst untreu. Darum wird auch 9, 6 H 164, 12 ff unumwunden wie von der Unauflöslichkeit und dem ewigen Leben der Seele, so davon gesprochen, daß der Körper aufgelöst wird und des ewigen Lebens unteilhaftig ist. Zwar ist da nur die Lehre Platos angeführt, aber diese wird zugleich ausdrücklich als richtig hingestellt[1]. Ganz deutlich findet sich jedoch der Glaube an die Auferstehung des Leibes im Eingangssatz der Rede ausgesprochen, in dem der Leidenstag genannt wird Vorspiel der Auferstehung, Neufügung der in Mühen erprobten Leiber[2]. Dies legt uns nahe die Einleitung der Hauptsache nach oder zum mindesten die einleitende Begrüßung Konstantin zuzuschreiben; denn für den Griechen gibt es keine Auferstehung; sind ja die Bestandteile des menschlichen Leibes von der Welt bloß zu leihen genommen und ihr deshalb wiederum zurückzuerstatten (T. 42 E).

Nach gewissenhafter Abwägung all der Gründe, die Heikel gegen die Echtheit der Rede vorbringen konnte, drängte es ihn doch noch seiner Beweisführung in einer Anmerkung eine kurze, aber inhaltsschwere Frage anzufügen (S. xcviii A. 2): „Wenn behauptet wird, daß der Kern der Rede von Konstantin herrührt, so sei es gestattet zu fragen: Wo steckt denn dieser Kern?" Er fühlte es, daß seine ganze Argumentation, sollte je die Beantwortung dieser Frage gelingen, hinfällig würde.

---

[1] Auch an andern Stellen wird meist von den Seelen gesprochen, wenn vom ewigen Leben die Rede ist; vgl. besonders Kap. 13 H 172, 33 ff.

[2] Προοίμιον μὲν ἀναστάσεως, ἁρμογὴ δὲ νέα τῶν πονησάντων ποτὲ σωμάτων.

Es sind auch tatsächlich mit ihrer Beantwortung die Hauptschwierigkeiten behoben, und was noch zu besprechen übrig bleibt, wird uns nur die bisher gewonnenen Ergebnisse noch bestätigen können.

Siebtes Kapitel.

Zu den Quellen der Rede.

Mißtrauen muß in uns sofort sich regen, wenn Rossignol (S. 114) und besonders Mancini (S. 211 ff) als Hauptquelle für den Teil, den wir als ursprünglich griechisch erkannt haben — sie selber halten ja die ganze Rede für das Werk eines griechischen Fälschers — eine lateinische Schrift zitieren, die Institutiones Divinae des Laktanz. Mancini findet allerdings einen sehr probablen Grund für diese auffallende Erscheinung: die vielfachen Beziehungen, die zwischen Konstantin und Laktanz bestanden haben, hätten ganz natürlich den Fälscher auf diese Quelle hingeführt (S. 211); er meint sogar, die Rede sei unter gewissen Gesichtspunkten eigentlich nur ein griechischer Auszug aus den Institutiones (S. 216 A.). Zum Beweis gibt er eine Unmasse von Parallelstellen (S. 212—218), von denen jedoch Heikel nur eine sehr bescheidene Auswahl für stichhaltig gefunden und in den Apparat aufgenommen hat. Das übrige kann getrost beiseite gelassen werden, um so mehr, weil sich bei den vielen Zahlenangaben manche Druckfehler eingeschlichen zu haben scheinen. Auch nach Harnack[1] zeigen das Material und die Anschauungen der Rede „die frappierendste Verwandtschaft mit Laktantius"; er beruft sich auf Schultze[2], der gleichzeitig mit Mancini auf Laktanz als Quelle der Rede hingewiesen hatte. Selbstverständlich könnte eine Abhängigkeit von den Institutiones nie gegen die Echtheit der Rede sprechen, da sie ja sicher

[1] Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II 116.

[2] Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Euseb., Zeitschr. für Kirchengesch. 1894, 503—555.

nicht nach 313[1], nach Bardenhewer[2] schon um 310 abgeschlossen worden sind.

Aus den von Heikel angeführten 13 Parallelstellen fallen ohne weiteres fünf weg, die zwei in der Einleitung, weil sie sich auf den Inhalt der Rede beziehen, und die übrigen[3], weil sich schon aus Plato Belegstellen anführen ließen. Von dem sibyllinischen Akrostichon hat Laktanz im 7. Buch vier Verse aufgenommen, einmal zwei und zweimal einen; nach Schultze (S. 549) sollen diese Einzelzitate die Aufmerksamkeit des Verfassers auf das im Osten anscheinend wohl bekannte Orakel hingelenkt haben. Das ist aber doch ganz unwahrscheinlich; wir dürfen also auch diese drei Stellen streichen. Kapitel 19 haben wir nach Heikel (S. xcv) „eine wirkliche Verdrehung oder selbständige Erdichtung auf Grund der von Laktantius gegebenen Anregung". Wohl ist der Gedankengang in den Institutiones (4, 15, 26 ff) derselbe wie bei Konstantin: gegen den Einwurf, die sibyllinischen Weissagungen seien gefälscht, wird auf vorchristliche Schriftsteller verwiesen, bei Laktanz auf Varro und Cicero, „qui Erythraeam Sibyllam ceterasque commemorant, quarum ex libris ista exempla proferimus", in der Rede auf Cicero: „Zugestandenermaßen ist Cicero auf das Gedicht (d. i. das Akrostichon) gestoßen und hat es in die lateinische Sprache übersetzt und in seine Schriften aufgenommen." Diese Beweisführung ist aber ganz natürlich und findet sich auch sonst[4], so daß schon deswegen eine Abhängigkeit von Laktanz nicht bewiesen werden kann, und zudem scheint es wenig glaublich, daß diese ganze „Geschichte"[5] dem unschuldigen commemorant entnommen ist. Heikel selbst

---

[1] Schanz, Geschichte der römischen Literatur III[2] 451.

[2] Geschichte der altkirchlichen Literatur II 481.

[3] Zu 3, 2 H 156, 20 ff; 6, 5 H 160, 14, und 10, 3 H 167, 5 ff.

[4] Vgl. Pseudo-Justinus, Cohortatio 16; Migne, P. Gr. 6, 272 C; Augustinus, Epistolae ad Romanos expositio 3; Migne, P. L. 35, 2089; Pseudo-Justin beruft sich auf Plato und Aristophanes, Augustinus auf die vierte Ekloge Vergils.

[5] Heikel xcv.

führt im Apparat noch Cicero, De divinatione 2, 54 als Parallelstelle an; da ist nicht wie bei Laktanz bloß die Sibylle, sondern ausdrücklich ein Akrostichon erwähnt, des Inhalts: „eum quem revera regem habebamus, appellandum quoque esse regem, si salvi esse vellemus". Cicero verwahrt sich selbstverständlich gegen eine solche Zumutung; er hat auch dies Akrostichon weder übersetzt noch seinen Wortlaut mitgeteilt. Offenbar kennt Konstantin die Stelle Ciceros nicht direkt, aber vom Hörensagen scheint er davon zu wissen, woraus sich auch leicht die verallgemeinernde Übertreibung seiner Aussage erklären läßt. Jedenfalls ist die Verwandtschaft unserer Stelle zu Cicero eine viel innigere als die zu Laktanz[1].

Überraschend groß ist die Ähnlichkeit zwischen 11, 8 H 168, 7 ff und Div. Inst. 4, 7, 1 und 8, 3, wozu auch 8, 4 (cui permiscere se potuit?) zu nehmen ist. Die Ähnlichkeit ist aber lediglich eine rein äußerliche. In der Rede wird gefragt: „Woher kommt die Benennung Sohn?" Laktanz spricht dagegen von dem Namen des Sohnes und gibt als solchen Jesus und Christus an. Wäre Laktanz benützt worden, dann hätte der Verfasser wohl hier oder zum mindesten 9, 4 H 163, 28, wo der Sohn ausdrücklich als Logos bezeichnet ist, die Sohnschaft mit dem Div. Inst. 4, 8 verwendeten Hinweis auf sermo et verbum Dei zu erklären gesucht. Oder verstand er vielleicht Laktanz nicht? Dann ließ er überhaupt seine Hand von ihm; aber ein Mann, der so platokundig ist, kann auch dem wahrlich nicht zu schweren Gedankengang des Laktantius folgen! — Als Parallelstellen zu 11, 8 genügen übrigens vollständig 9, 4 H 163, 28 ff; 3, 1 H 156, 11 ff und 21, 3 H 187, 12 ff der Rede selbst.

[1] Rossignol gibt (S. 255 f) auch Cicero als Quelle an, nur meint er angesichts der vielen Irrtümer, ein Römer oder gar ein Kaiser habe nicht so unwissend sein können, daß er Cicero nicht gelesen, oder so indifferent, daß er ihn nicht durch andere habe nachlesen lassen. Dies Argument gegen die Autorschaft Konstantins scheint nicht so stark, daß man sagen kann: la vérité saute aux yeux.

Ebensowenig stichhaltig ist die zu 11, 9 H 168, 24 angeführte Stelle Div. Inst. 4, 25, 3; die Ausdrücke sind vielfach platonisch, und im übrigen finden sich 19, 6 H 182, 8 und 21, 3 H 187, 12 dieselben Gedanken.

Somit bleiben nur noch die Kapitel 3 und 4 übrig, die nach Heikel (S. xciv) bei der Anordnung des Materials dem 1. Buch der Institutiones folgen, „obgleich im Einzelnen auch hier die Anordnung sehr verschieden ist". Diese Kapitel sind jedoch echt platonisch, so daß man ihretwegen wahrlich nicht zu Laktanz greifen muß. Nur eine Stelle scheint auf ihn sicher zurückzugehen. 4, 1 H 157, 22 heißt es: εἰ δ' ἀθάνατοι οἱ γεννώμενοι, γεννῶνται δὲ ἀεί, πλημμυρεῖν ἀνάγκη τὸ γένος. προσθήκης δ' ἐπιγενομένης, τίς ἂν οὔρανος, ποία δὲ γῆ τοσοῦτον σμῆνος ἐπιγιγνόμενον θεῶν ἐχώρησεν; ganz ähnlich sagt Laktanz (Div. Inst. 1, 16, 5 f): Nascuntur ergo et quotidie quidem dii novi, nec enim vincuntur ab hominibus fecunditate. Igitur deorum innumerabilium plena sunt omnia, nullo scilicet moriente. Nam cum hominum vis incredibilis, numerus sit inaestimabilis, quos tamen, sicuti nascuntur, mori necesse est; quid deorum esse tandem putemus, qui tot saeculis nati sunt, immortalesque manserunt? Cur ergo tam pauci coluntur? ... Hier ist ein ganz ungewöhnlicher Gedanke gemeinsam, aber statt auf Laktanz hinzuweisen, führt gerade er uns auf eine andere, und zwar griechische Quelle der Rede. Wie nämlich sonst des öfteren[1], schöpft Laktanz auch hier aus Theophilus, Ad Autolycum; dieser spricht 2, 2; Migne, P. Gr. 6, 1048 B ff von der Unvernunft derer, die sich Götzenbilder machen oder kaufen und hernach als Götter verehren; in Kapitel 3 untersucht er dann, warum die Götter nicht mehr gebären; wenn Götter geboren wurden, müßten auch jetzt noch Götter geboren werden, wie es bei den Menschen der Fall ist; ja noch zahlreicher als die Menschen müßten die Götter sein, wie die Sibylle sagt:

[1] Vgl. J. Geffcken, Die Oracula Sibyllina xxvii A. 2 u. 229 A. zu Fragm. 2.

Εἰ δὲ θεοὶ γεννῶσι καὶ ἀθάνατοί γε μένουσιν,
Πλείονες ἀνθρώπων γεγενημένοι ἂν θεοὶ ἦσαν,
Οὐδὲ τόπος στῆναι θνητοῖς οὐκ ἄν ποθ' ὑπῆρξεν.

Im nämlichen Kapitel (Migne, P. Gr. 6, 1049 D) sagt Theophilus noch, daß bis zur Stunde auf Kreta das Grab des Zeus gezeigt wird; 1, 9; Migne, P. Gr. 6, 1037 B nennt er die Götter gestorbene Menschen; 2, 10; Migne, P. Gr. 6, 1064 B heißt Gott ἀνενδεής[1] — eine Menge von Gedanken, die wir alle im 4. Kapitel der Rede wiederfinden. Uns interessiert zunächst das Orakel; von diesem hat die Rede die kondizionale Form, die Zweiteilung des Satzes und das Präsens bewahrt: sämtliches findet sich bei Laktanz nicht, der auch die Reihenfolge der Gedanken geändert hat, während sie in der Rede beibehalten ist. Laktanz kann demnach nicht als Quelle gedient haben; der Verfasser hatte die Verse unmittelbar vor sich, die uns nur bei Theophilus erhalten sind. So wird uns nahegelegt, auch andern Parallelstellen zur Rede bei Theophilus nachzuspüren, und ohne sonderliche Mühe finden wir mehr und weit bessere als im ganzen Laktanz.

Zur Geburt des Sohnes aus dem Vater (3, 1 H 156, 11 ff) vgl. Theoph. 2, 22; Migne, P. Gr. 6, 1088 A: ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστι καὶ υἱὸς αὐτοῦ (9, 4 H 163, 27). οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους (vgl. auch 11, 8 H 168, 9), ἀλλὰ . . . τὸν λόγον, τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον (6, 7 H 160, 32) ἐν καρδίᾳ θεοῦ . . . τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε . . . οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν. Noch mehr Anklänge bietet 2, 10; Migne, P. Gr. 6, 1064 C: ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον (6, 7) ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις . . . τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν (9, 3 H 163, 24) τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων[2]. — Zu 3, 2 H 156, 19 ff kann man vergleichen Theoph. 3, 9; Migne, P. Gr. 6, 1133 C: die Christen bekennen einen Gott, den Demiurgen des Alls, der allein durch seine Vorsehung die Welt leitet; damit ist schon

[1] T. 34 B οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενος; vgl. Apg 17, 25.

[2] Nach der Ausgabe von Otto, Corpus Apologetarum VIII.

das Thema der Alleinherrschaft (23, 1 H 189, 8: Theoph. 2, 4 28; Migne, P. Gr. 6, 1052 B 1096 C und oft) gegeben[1].

Ganz merkwürdig erinnert an das 9. Kapitel (9, 3 5 H 163, 15 31) der Rede Theoph. 3, 7; Migne, P. Gr. 6, 1129 C f: Plato, der soviel von der Alleinherrschaft Gottes und der Menschenseele gesagt, hat er nicht dann sich selbst widersprochen? Daß die Dichter und Philosophen aus den heiligen Schriften entlehnt haben (9, 2 H 163, 13; 17, 2 H 177, 20), lesen wir Theoph. 1, 14; Migne, P. Gr. 6, 1045 A[2]. Die λόγοι μεμιασμένοι, die Theophilus gleich eingangs hat, finden wir 5, 1 H 158, 10 wieder; zu Theoph. 1, 8; Migne, P. Gr. 6, 1037 A (sich dem Arzt anvertrauen) vgl. 11, 1 H 165, 27 (sich den Heilmitteln anvertrauen); zur Glaubwürdigkeit der Philosophen und Dichter (Theoph. 2, 12; Migne, P. Gr. 6, 1069 B) die der Dichter (10, 3 H 165, 7); die ersten Menschen heißen in gleicher Weise πρωτόπλαστοι) 20, 3 H 183, 23: Theoph. 2. 25; 3, 23; Migne, P. Gr. 6, 1092 C, 1156 C); zur Schöpfung aus dem Nichts (11, 14 H 169, 19) vgl. noch Theoph. 1, 4; 2, 4 10; Migne, P. Gr. 6, 1030 B 1052 B 1064 B.

Allzu großes Gewicht können wir aber auf diese und noch viele andere Übereinstimmungen nicht legen, da Theophilus gerade so gut wie der Verfasser der Rede Plato benützt hat, und außerdem sicher viele der gemeinsamen Gedanken in den Zeiten so schwerer Kämpfe zwischen Heidentum und Christentum nicht nur hie und da gelegentlich einmal ausgesprochen wurden, sondern fast zum Gemeingut werden mußten. Man lese nur einige Apologeten nach, und man wird sofort finden, daß sich vieles davon fast bei allen wiederholt. Mit diesen

---

[1] In der pseudo-justinischen Cohortatio ad Graecos werden Kap. 17; Migne, P. Gr. 6, 273 C als Folgen der Vielgötterei πόλεμοι, μάχαι, στάσεις (1, 5 H 155, 15; Phaedo 66 E) aufgezählt; τὴν γὰρ μοναρχίαν ἄμαχον εἶναι συμβαίνει.

[2] Coh. 19; Migne, P. Gr. 6, 276 A wird auch die Reise des Pythagoras nach Ägypten (9, 2 H 163, 14) erwähnt; Kap. 3; Migne, P. Gr. 6, 245 C (und sonst oft) findet sich ausgesprochen, daß die Dichter lügen (10, 4 H 165, 14).

griechischen Apologeten mußte unsere griechische Rede eher verglichen werden als mit Laktanz, um so mehr, als sie ja meist als griechisches Original angesehen wurde[1].

Zu den Kapiteln 24 und 25 wird als Hauptquelle die Schrift De mortibus persecutorum angegeben; Schultze (S. 542) redet bei Kapitel 24 von einer ziemlich wörtlichen Benutzung. Die Verschiedenheiten sind aber so wesentlich, und es finden sich in der Rede so viele neue Momente, daß ein zwingender Beweis auch hier schwerlich erbracht werden kann; zudem muß zu Valerian vor allem das Schreiben Konstantins an den Perserkönig Sapor (V. 4, 11, 2) verglichen werden. Übrigens ist De mortibus persecutorum schon um 313 entstanden, so daß die Schrift an sich ja hätte benützt werden können.

Achtes Kapitel.

Verhältnis der Rede zu den Urkunden.

Unsere bisherigen Resultate ermöglichen es uns, nun auch an die Urkunden Konstantins heranzutreten und einen Vergleich mit ihnen anzustellen. Heikel hält es (S. CI f) für natürlich, daß der Verfasser der Rede von ihnen „oberflächlich

[1] Rossignol hat allerdings schon auf die vielen Ähnlichkeiten der Rede mit den ersten Apologeten aufmerksam gemacht (S. 224), sogar die seltsame Bemerkung daran geknüpft: Ce qui m'a le plus surpris, c'est que Valois, qui connaissait si bien les Pères de l'Église, n'ait pas au moins indiqué d'un mot ce rapprochement: mais peut-être Valois avait-il des raisons pour ne pas dire tout ce qu' il savait. Pour nous qui, grâce au ciel, ne sommes point tenu de garder les mêmes ménagements, et qui n' avons jamais cru le christianisme responsable des abus que l' on cherche à couvrir de son autorité, nous parlerons sans restriction. Wir müssen nur bedauern, daß Rossignol, nachdem er unsere Erwartung aufs höchste gespannt hat, zu dem Endresultat kommt (S. 227): Il ne faudrait pas croire que cette compilation ait été faite aux dépens des divers écrivains qui, depuis Quadrat, évêque d' Athènes, avaient pris successivement la défense de la religion chrétienne; non, elle est due à peu près tout entière à un seul Père de l' Église (sc. Lactance).

Kenntnis nahm"; nur traut er ihm nicht so viel zu, daß er sich auch „in den Gedankengang Konstantins vertieft und seine wirkliche Anschauung sich klargelegt hätte". Äußerlichkeiten habe er sich ja wohl angeeignet, wie „Apostrophen an Gott, Christus und sogar abstrakte Wesen", einzelne Wörter[1] und sogar ein paar Gedanken[2]. Damit wäre wahrlich wenig erwiesen. Es klingen aber die Behauptungen Heikels überhaupt sehr unwahrscheinlich; denn wenn die Rede wirklich „von philosophischer, theologischer und literarischer Gelehrsamkeit" strotzt[3], so müssen wir jedenfalls erwarten, daß der Fälscher die Urkunden, die er doch auf jeden Fall einsah, auch verstehen und sich aus ihnen manches aneignen konnte.

Ein Vergleich der Rede mit den übrigen Urkunden Konstantins zeigt auch, daß die Verwandtschaft zwischen ihnen eine viel innigere ist und wahrlich nicht von bloß oberflächlicher Kenntnisnahme, sondern von überraschender Gleichheit der Anschauungsweise zeugt[4]. In Betracht kommen von den Urkunden der Vita besonders die zwei Edikte an die Orientalen (2, 24 ff und 2, 48 ff) und der Brief an Sapor (4, 9 ff), außerdem die Rede Konstantins auf dem Konzil von Nicäa (Gelasius 2, 7) und die bei Gelasius überlieferten Briefe an Arius und gegen Eusebius und Theognis (an die Nikomedier). Zum voraus soll schon darauf hingewiesen werden, daß viel des Gemeinsamen aus Plato stammt[5].

---

[1] Heikel führt an: θεῖον, πρόνοια, ἐκεῖνος mit Ableitungen, ἵνα und ὅπως. „Solche Einzelheiten waren es eben, die unser Verfasser im stande war sich anzueignen."

[2] Valerian: 24, 2 — V. 4, 11, 2; Konstantin beruft sich auf das, was er selber gesehen hat: 16, 2 — V. 4, 12, 1.

[3] Heikel xc.

[4] Wendlands Bemerkung (Sp. 231): „Daß der religiöse Standpunkt des Verfassers zu den Kundgebungen Konstantins stimmt, hebt Heikel selbst S. LXXXIX hervor", beruht auf einem Versehen; Heikel spricht an jener Stelle nicht von unserer Rede, sondern von der Rede des Kaisers an die Synode von Nicäa, über die Eusebius V. 3, 12 nur ein sehr freies Referat gibt

[5] Die platonischen Stellen werden im folgenden kurz durch Pl. bezeichnet.

Die Pindar entnommene Stelle zu Beginn der Rede findet sich wohl, wenn auch etwas weniger deutlich bei Athanasius, Apol. c. Arianos 68; Migne, P. Gr. 25, 369 [1]. — Zur Allmutter Natur (1, 2 H 154, 9 — Pl.) vgl. Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1233 A [2]. Die Welt ist ein belebtes Wesen (1, 2 H 154, 12 — Pl.): Gelas. ad Arium; Migne, P. Gr. 85, 1352 D 1353 A [3]; Gelas. c. Eusebium; Migne, P. Gr. 85, 1356 B [4]. Die Weltordnung stammt von Gott (1, 2 H 154, 11 — Pl.): Gelas. c. Eus.; Migne, P. Gr. 85, 1357 C [5].

Das Licht (1, 3 H 154, 18) findet sich oft erwähnt (V. 2, 6 H 67, 26; 2, 71, 4 H 70, 10; 3, 60, 9 H 108, 27; 3, 64, 2 H 111, 27; 4, 9, 1 H 121, 11 f [6]; Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1233 B 1237 D 1241 A), öfters auch die Finsternis (V. 2, 42 H 59, 17; 2, 60 H 65, 22) und ihre Zusammenstellung (V. 3, 65, 2 H 112, 24; Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1353 D; vgl. Is 5, 20) [7].

Viele Anklänge an den Anfang des Kapitel 3 (Pl.) zeigt Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1348 C [8] und besonders c. Eus.; Migne, P. Gr. 25, 1356 A [9]. Zank unter den Himmlischen würde

---

[1] Πρᾶγμα αὐτοῦ τοῦ φωτός, ὡς εἰπεῖν, ἐστὶ τηλαυγέστερον.

[2] Τοῦ αἰῶνος ἀεὶ τικτομένου, μᾶλλον δὲ φυομένου.

[3] Ὁ μὲν γὰρ τοῦ κόσμου νοῦς διὰ τοῦ θεοῦ.

[4] Αὕτη γὰρ ἡ τῶν πραγμάτων συμπλήρωσις αἰσθήσει παρείληφε τὸ τῆς βουλήσεως πρόσταγμα.

[5] Ἀρ' οὐχὶ διὰ τῆς τούτου δυνάμεως ἡ τῶν ὅλων συνέστηκεν εὐκοσμία; vgl. Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1233 B τὴν τελεσιουργίαν κοσμεῖ. — Κατὰ φύσιν (1, 2 H 154, 12 — Pl.): Athanas., Apol. c. Ar. 61; Migne, P. Gr. 25, 360 C κατὰ φύσιν ἡ ἀγάπη.

[6] Τὸ τῆς ἀληθείας φῶς; ebenso Gelas ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1356.

[7] Zu 1, 4 H 155, 7 εἰς τὴν πατρῴαν ἑστίαν vgl. V. 3, 60, 2 H 107, 2 εἰς ἁγνὴν . . . ἑστίαν ἐγγράφειν.

[8] Τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον λόγον.

[9] Ἄναρχος, ἄνευ τέλους. Weiter heißt es (85, 1356 B): ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Χριστὸς ὁ τῶν ἁπάντων δημιουργὸς (3, 3 H 156, 28) καὶ τῆς ἀθανασίας αὐτῆς χορηγός (vgl. die letzten Worte der Rede), ἐγεννήθη . . . καὶ πάντοτε ἐν τῷ πατρὶ ὤν, ἐπὶ τὴν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων διακόσμησιν, ἐγεννήθη τοίνυν ἀμερίστῳ προελεύσει. Vgl. noch Migne, P. Gr. 85, 1357 C τῆς τοῦ χωρισμοῦ διαστάσεως ἐστέρηται; Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1352 C τῷ συνυπάρχειν τῇ τοῦ πατρὸς ἀϊδιότητι.

Himmel und Erde besudeln, ins Verderben stürzen (3, 5 H 157, 11): V. 2, 58, 2 H 65, 1 [1].

Von der Weltbildung durch den Sohn Gottes (5, 2 H 158, 16) spricht auch Gelas. c. Eus.; Migne, P. Gr. 25, 1356 A f. An die platonische Gesetzgebung des Demiurgen (5, 2 4 H 158, 17; 159, 1) erinnert Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1233 D [2], und an den gleichfalls platonischen Schluß des Kapitels Gelas. c. Eus.; Migne, P. Gr. 85, 1356 B [3].

Die Schicksalsgesetze sind unverletzlich (6, 1 H 159, 14 — Pl.): V. 2, 48, 1 H 61, 24; Gott freut sich am Recht und haßt das Unrecht (6, 4 H 160, 3): V. 4, 10, 3 H 122, 3. Er sieht alles (6, 4 H 160, 12): V. 3, 17, 2 H 84, 31; Athanas., Apol. c. Ar. 86; Migne, P. Gr. 25, 404 A; Socr. 1, 9; Migne, P. Gr. 67, 85 C; sein Dasein bezeugen seine sichtbaren Werke (6, 5 ff — Pl.): V. 2, 58, 1 [4].

Die menschliche Natur setzt der Forschung Grenzen (9, 1 H 162, 29 — Pl.): V. 2, 69, 4 H 69, 11; 3, 30, 2 H 91, 31. Zu den Scheinweisen (9, 1 H 163, 5) vgl. V. 3, 30, 2 H 91, 28. Gott hat durch seinen Logos die Welt geordnet (9, 4 H 163, 26 — Pl.): V. 2, 58, 1 H 64, 26; uns hat er den Geist eingehaucht (9, 6 H 164, 7): Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1240 C [5].

Der Sünder muß bereuen und auf Gott hinschauen (11, 1 H 165, 21 — Pl.): V. 2, 25 H 52, 1; 2, 37 H 57, 16; Athanas.,

---

[1] Vgl. Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1240 A τοῖς ῥυπαροῖς τούτοις ἔργοις τοῖς τοῦ κόσμου τὴν λαμπρότητα οὐ παύονται μιαίνοντες. — Außerdem vgl. zu 3, 1 H 156, 11: V. 3, 20, 1 H 87, 12 ἔχει τὴν ἀναφοράν. 3, 1 H 156, 14 (Pl.): V. 2, 48, 1 H 61, 25 ἡ κατὰ τὴν θείαν διάταξιν πρόνοια. 3, 1 H 156, 15 (Pl.): V. 2, 52 H 63, 7 ὁ τὰ σύμπαντα περιέχων κόσμος.

[2] Τὴν μεγαλοπρέπειαν τοῦ αὐτὸν (τὸν ἄνθρωπον) τετάχθαι νομοθετήσαντος. — Vgl. zu 5, 1 H 158, 10 noch V. 3, 64, 3 H 112, 3 ὑπὲρ τοῦ μὴ χραίνεσθαι τῇ καθ' ἕκαστον διηγήσει τὴν . . . καθαρὰν προθυμίαν.

[3] Ἐπὶ τὴν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων διακόσμησιν . . . ἡ τῶν πραγμάτων συμπλήρωσις αἰσθήσει παρείληφε τὸ τῆς βουλήσεως πρόσταγμα.

[4] Vgl. 6, 10 H 161, 17: Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1240 A οὐδεμίαν ἔχον ὑπόστασιν ἀληθείας; 6, 5 H 160, 12: V. 2, 71, 3 H 70, 2 ἐπισκεψώμεθα δὴ λογισμῷ μείζονι καὶ πλείονι συνέσει.

[5] 9, 3 H 163, 17 ἀνακύπτω (Pl.): V. 2, 42 H 59, 17.

Apol. c. Ar. 61; Migne, P. Gr. 25, 361 C[1]; dann wird er gereinigt (Pl.): V. 2, 71, 6 H 71, 2; 3, 18, 4 H 86, 2; Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1233 A 1236 D. Sehr häufig findet sich in vielen Urkunden der Begriff der Heilung der Seele (11, 1 H 165, 26 — Pl.). Gott ist der Urheber alles Guten (11, 7 H 167, 20 — Pl.): V. 2, 24, 3 H 51, 17. — Gottes Sohn hat einen Leib angenommen (11, 9): Gelas. c. Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1348 C[2]; dies war notwendig (11, 9 H 168, 23): Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 A ist er um unseres Nutzens willen aus der Jungfrau Mensch geworden[3]. — Die Guten ernten die ewige Frucht der Tugend (11, 14 H 169, 24): vgl. Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1233 A[4].

Die Märtyrer haben durch Hochherzigkeit und Standhaftigkeit gesiegt (12, 3): vgl. V. 2, 35, 1; dadurch verdienten sie sich den Siegeskranz (12, 3 H 171, 13): V. 2, 48, 2 H 62, 2; 2, 60 H 65, 18; Gelas. c. Eus.; Migne, P. Gr. 85, 1357 A; ad Theodot.; Migne, P. Gr. 85, 1360 A; doch brüsten sie sich darob nicht; (12, 4 H 171, 14): V. 2, 28, 1 H 53, 5; sie sind der Gebote eingedenk (12, 4 H 171, 18; vgl. V. 2, 24, 2 H 51, 15 und dazu Mt 5, 19), und ihr Andenken (vgl. 2, 40) wird in heiligen und reinen Opfern gefeiert (12, 5: eine außerordentliche Ähnlichkeit damit zeigt V. 4, 10, 1).

Gott hat die Menschen verschieden gemacht (13 H 17, 29 ff): V. 2, 48, 1 H 61, 29; er liebt weise Mäßigung (15, 2 H 174, 19 — Pl.): Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1233 C D; seine Machttaten stärken den Glauben (15, 4 H 176, 3: V. 2, 55, 1 H 63, 28) und geben Kraft auch im Unglück (15, 4 H 176, 7: V. 2, 26, 1 H 52, 5)[5].

---

[1] Ἵνα . . . μηδεμίαν χώραν ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ μεταμελείας ἔχωσιν . . . πρὸς τὸν θεὸν ἀπιδόντες . . .; ebenso Gelas. 1, 10; Migne, P. Gr. 85, 1220 D 1221 C; 2, 7; ebd. 1240 A. Zum Auge der Seele (11, 1 H 165, 22. — Pl.) vgl. V. 2, 65, 2 H 67, 12. [2] Τὴν τοῦ σώματος ξενίαν . . .

[3] Vgl. 4, 10, 2 H 121, 32 χρείας ἕνεκα.

[4] Dazu vgl. 11, 9 H 168, 26 ὕλη: Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1240 D; 11, 15 H 170, 1 πρόνοια μέχρι τῶν τῇδε διήκουσα: Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1352 B ποῦ τὴν σὴν οὐ πάντες ἐνέργειαν ἐκ τῶν πάντα σου διηκόντων νόμων αἰσθάνονται;

[5] Vgl. noch 13 H 171, 32 ἡ ἀκριβὴς κατάληψις: V. 2, 48, 1 H 61, 28; 2, 69, 4 H 69, 13. — 13 H 173, 5 κατηρεφὲς βάραθρον: V. 2, 54 H 63, 20;

Die Assyrier haben den Götzen prächtige Tempel gebaut (17, 3 H 177, 29): Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1240 A; ihr Reich wurde zerstört[1].

Zum Apolloglauben (18, 2) kann man V. 2, 50 vergleichen, zur Chronologie der erythräischen Sibylle (18, 2 H 179, 8) Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1349 B. Wie 20, 3 H 183, 22 stimmt auch Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1240 D genau mit dem biblischen Berichte vom Sündenfall überein. Konstantin weiß sich dankschuldig (21, 4 H 187, 22): V. 2, 29, 1 H 53, 15; 2, 72, 2 H 71, 21; 23, 1 stellt er ähnlich wie V. 2, 24 Heidentum und Christentum einander gegenüber. Das von Valerian 24, 2 Gesagte erinnert sehr an V. 4, 11, 2, das unglückliche Leben Diokletians (25, 1) an V. 2, 27 H 52, 23. Die Christen waren schuldlos (25, 3 H 191, 3): V. 2, 29, 3 H 53, 28; 2, 38 H 57, 23; 2, 51 H 62, 28. Vor der Verfolgung herrschte allgemeiner Friede (25, 3 H 191, 4): V. 2, 49 H 62, 12; mit ihr kamen die Bürgerkriege (25, 3 H 191, 19): V. 2, 49 H 62, 13; 2, 54 H 63, 20[2].

4, 10, 1 H 121, 30 (Pl.). — 13 H 173, 13 τὸ προηγούμενον ἐπιτήδευμα τοῦ βίου: Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1237 B πάθει τῶν Ἀσσυρίων (vgl. Kap. 17: Die Assyrier Gottesfeinde)· οἷς προηγουμένου τοῦ φαύλου παραδείγματος . . . ἀνεπείσθη. — 15, 2 H 174, 29 τὸ προοίμιον τοῦ ζῆν: Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 A τοῖς προοιμίοις τῆς αὐτοῦ (Χριστοῦ) παρουσίας. — 15, 2 H 175, 11 θεοῦ τε καὶ δικαίων ἄνδρων πορευομένων ἴχνη: Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 C τοῖς θείοις ἴχνεσι.

[1] 17, 4 H 178, 13 βασιλείας ἀναιρεθείσης κεραυνῶν βολαῖς: Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1345 D ὢ τόλμης ὑπὸ κεραυνῶν ἀξίας καθαιρεθῆναι! — Zu 17, 4 H 178, 17 συναιρομένης τῆς Χριστοῦ προνοίας vgl. V. 2, 68, 3 H 68, 12; 4, 36, 1 H 131, 18.

[2] Im einzelnen vgl. noch: 20, 2 H 183, 17 ἰοβόλου φύσις ἑρπετοῦ: Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1348 B. — 20, 3 H 184, 1 ἀπὸ τῆς ἐμφύτου εὐφροσύνης (2, 2 H 155, 30; 11, 7 H 167, 29; 21, 4 H 187, 24; 25, 5 H 192, 2; 5, 4 H 159, 4): V. 3, 18, 4 H 85, 24 ἡ ἔμφυτος . . . μανία; ἡδονή scheint als berechtigte Freude in den Urkunden nicht gebraucht zu sein, nur V. 2, 72, 1 H 71, 6 steht es neben εὐφροσύνη. Letzteres findet sich V. 2, 32 H 55, 11; 2, 34, 1 H 56, 1 f; 2, 42 H 59, 13; Athanas., Apol. c. Ar. 70; Migne, P. Gr. 25, 373 B; ἡδονή allein im schlimmen Sinn 19, 1 H 181, 10; Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1241 B; ad Ar.; ebd. 1348 A. So schützt die handschriftliche Lesart in 20, 3; H 184, 2 auch der Sprachgebrauch der Urkunden. — 22, 3 H 188, 18 τάς γε βασάνους αὐτὰς ἐκλύτους: Gelas.

Es sind nur solche Parallelstellen angeführt worden, die sich ganz von selber aufdrängten; andere könnte man noch in beträchtlicher Anzahl finden. Doch uns reichen schon diese, um sicher schließen zu können, daß die Verwandtschaft der Rede mit den Urkunden weder eine zufällige ist noch sich aus einer oberflächlichen Benützung der Urkunden erklären läßt. Wir finden oft die gleichen Gedanken, nicht selten sogar in gleicher Form. Viel des Gemeinsamen ist platonisch, jedoch zeigt sich leicht, daß die Rede dies nicht aus den Urkunden geschöpft hat, — das ist ja ohnehin zweifellos, da der Verfasser der Rede Plato selber kennt — aber auch diese nicht aus der Rede. Wir können in ihnen auch Anklänge an Plato finden, die wir in der Rede nicht haben[1]. Einige

c. Eus.; Migne, P. Gr. 85, 1357 A τὴν . . . τοῦ θανάτου βάσανον ἐκλύειν. — 23, 2 H 189, 14 οὐ γίνεται πάρεργον ὕβρεως οὐδὲ θυμοῦ: V. 2, 52 H 63, 4 ὀργίλων πολιτῶν παροινίας πάρεργον ἐγίγνετο. — 23, 3 H 189, 22 ἀρχηγὸς τῶν πάντων: V. 4, 11, 1 H 122, 12. — 25, 2 H 190, 27 αἰτίαν γεγενῆσθαι τὴν ἀφροσύνην ἑαυτοῦ προκαλεσαμένου καθ' ἑαυτοῦ τὴν θείαν τοῖς δικαίοις ἐπικουρίαν: vgl. Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1237 A. — 25, 3 H 190, 34 ἡ τῆς δυναστείας ἀλαζόνεια: V. 4, 10, 3 H 122, 5. — 25, 5 H 191, 27 τίς ἂν προκομισθείη σαφεστέρα καὶ ἐναργεστέρα . . . ἀπόδειξις: V. 2, 42 H 59, 6 ἀποδείξεσιν ἐναργεστάταις καὶ σαφεστάταις; 25, 5 H 191, 29 λαμπροτέρα δὲ καὶ ἐναργεστέρα . . . πομπή: vgl. V. 2, 24, 2 H 51, 10; zur Weltfreude vgl. V. 2, 52 H 63, 6 ff die Welttrauer; 25, 5 H 192, 2 μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τῶν κακῶν: V. 2, 28, 1 H 53, 3 τῶν δεινῶν ἀπαλλαγήν. — 26, 1 2 H 192, 7 11 13 ὑπηρεσία, διακονία καλλίστη τε καὶ ἀρίστη, τὴν τῶνδε τῶν χειρῶν ἁγιωτάτην λατρείαν ὀφείλεσθαι τῷ θεῷ: V. 2, 28, 2 f H 53, 7 15 f; zur Verbindung von πρόνοια (25, 5 H 192, 5) und ὑπηρεσία (26, 1 H 192, 7) vgl. V. 2, 46, 2 H 60, 28. — 26, 2 H 192, 14 πίστει καθαρᾷ καὶ εἰλικρινεστάτῃ (12, 3 H 171, 10): V. 3, 64, 3 H 112, 4.

[1] V. 2, 27 H 52, 28 τὰ ὑπὸ γῆς κολαστήρια: Phaedr. 249 A. 2, 55, 2 H 63, 33 ψυχὴ καθαρῶς ἀνακραθεῖσα: Phaedo 86 C. 58, 1 H 64, 23 f. Umlauf der Sterne: T. 38 C f. — 4, 35, 3 H 131, 7 θέοντα γάρ σε, τὸ τοῦ λόγου, . . . παρορμῶμεν (42, 1 H 134, 10): Phaedo 61 A (vgl. Otto, Sprichwörter der Römer 102 f). — Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1233 C πάντων πραγμάτων πατήρ: T. 28 C. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1233 D πάντων τῶν καλλίστων δημιουργός: T. 29 A (vgl. 30 A B 46 C). — Zur Schaffung des Menschen (Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1240 B C): μελῶν ἡ συζυγία: T. 75 D; ἰσχυροτάτοις νεύροις συνέδησεν: T. 74 D; πνεῦμα ἡμῖν, ἵνα ταῦτα πάντα κινεῖσθαι . . . δύναιτο (T. 44 D 36 E f; Leg. 896 A), ἐνέπνευσε, καὶ θέαν τοῖς ἡμετέροις ὀφθαλμοῖς συνεχώρησε (T. 45 B), καὶ . . . σύνεσιν τῇ ἡμετέρᾳ κεφαλῇ δέδωκε (T. 44 D 69 E f 90 A).

der wichtigsten auf Plato zurückgehenden Stellen werden ohnehin noch zu besprechen sein, in denen uns so deutlich ein und dieselbe Anschauungsweise entgegentritt, daß wir von selbst auf den Gedanken kommen müssen, es stammten die betreffenden Urkunden von dem nämlichen Verfasser, nicht bloß in dem Sinne, daß sie alle konstantinische Urkunden sind, sondern auch darum, weil Konstantin sich zu ihrer Ausfertigung der nämlichen Persönlichkeit bedient hat. Es äußert sich ja immer mehr oder minder auch sein Einfluß in den Urkunden [1], unmittelbar aber spricht zu uns doch nur der Grieche, dem wohl meist die Hauptaufgabe zufiel [2]. Dessen persönlicher Einfluß zeigt sich deutlich in der ganz griechischen Denkweise (Plato) [3] und in der wiederholten Anlehnung seiner Sprache an die griechischen Klassiker (Plato, Dichter, Demosthenes) [4]. Vor allem aber ist die Anschauung in reli-

---

[1] So finden sich besonders in den Edikten an die Orientalen einige Latinismen, s. Heikel LXXIV ff; manches, wie z. B. κατ' ἐκεῖνο καιροῦ haben wir um jene Zeit allerdings auch in griechischen Originalen.

[2] Heikel legt zu viel Gewicht auf den griechischen „Kanzleistil mit gewissen stehenden Wendungen und Ausdrücken" (S. LXVVII); jedenfalls hätte dieser im Laufe der Jahre manche Wandlungen durchgemacht, wie Heikel selber darauf aufmerksam macht (S. LXXXV), daß τὸ κρεῖττον nur in dem Edikt an die Orientalen (V. 2, 24 ff) und im Brief an Alexander und Arius (V. 2, 64 ff) und ὁ ὕψιστος θεός bloß im Schreiben an die Provinzen (V. 2, 48 ff) vorkommt.

[3] Vgl. 10, 1 H 164, 28 πᾶσαν μὲν Ἑλλάδα πᾶσαν δὲ βάρβαρον.

[4] Μόνον οὐχὶ φωνὴν ἀφιείς (6, 3 H 160, 2; V. 4, 42, 2 H 134, 23): Demosth. 1, 2; μήτε πρὸς ἀπέχθειαν μήτε πρὸς χάριν (V. 4, 42, 5 H 135, 5; Athanas., Apol. c. Ar. 86; Migne, P. Gr. 25, 401 D; Sozom. 2, 31; ebd. 67, 1025 A): Demosth. 5, 7 und oft (vgl. Redantz-Blaß, Indices zu den neun philippischen Reden, unter πρός). — Beachtenswert scheint es, daß wir auch in den Urkunden eine Homerreminiszenz haben: Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1345 C Ἄρες Ἄρειε und die Fortführung des Gedankens (Ἀφροδίτης ὁμιλία) geht unverkennbar auf Homer (E 31 455 Ἄρες Ἄρες; ϑ 267 ff) zurück (vgl. Athenagoras, Legatio pro Christ. 21; Migne, P. Gr. 6, 933 C). — Charakteristisch ist die wirksame Anadiplose: 26, 3 H 191, 6 ἔσται τούτων τίσις, ἔσται . . . ἐκδικία; dazu vgl. V. 2, 52 60 H 63, 1; 65, 19; Socr. 1, 11; Migne, P. Gr. 67, 85 C; Gelas. 3, 15; ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1348 D 1349 C 1352 C 1353 B 1355; c. Eus.; Migne, P. Gr. 85, 1220 C. — Das in der Rede ungebräuchliche διόπερ findet sich mit διό V. 2, 48, 1 f H 61, 26 ff; 3, 60, 9 H 108, 22 f, allein V. 2. 68, 2 H 68, 7;

giösen Fragen, namentlich über Christus, in der Rede und in den Urkunden vollständig einheitlich, und sie kann im Ganzen wie im Einzelnen nur vom Ausarbeiter der Konzepte Konstantins, nicht von diesem selbst herstammen, wie es sich besonders aus dem Kapitel 9 der Rede ergibt, wo der Anschluß an Plato der denkbar innigste ist. Demnach dürfen wir getrost annehmen, daß vom Verfasser der Rede auch mehrere Urkunden ausgearbeitet sind, namentlich die Edikte an die Orientalen (V. 2, 24 ff 48 ff), die Rede auf dem Konzil von Nicäa (Gelas. 2, 7), der Brief an Arius und der gegen Eusebius und Theognis (Gelas.), außerdem die Schreiben nach dem Konzil von Nicäa (V. 3, 17 ff und Socr. 19; Migne, P. Gr. 67, 84 C ff), der Brief an Sapor (V. 4, 9 ff) und die auf die Synode von Tyrus bezüglichen Briefe (V. 4, 42; Athanas., Ap. c. Ar. 86)[1].

Dieses Ergebnis scheint für die Echtheitsfrage der Urkunden von größter Tragweite. Es sind ja noch in der letzten Zeit, auch nachdem Heikel schon für die Echtheit der Urkunden, die in der Vita überliefert sind, eingetreten ist, Bedenken dagegen laut geworden; besonders hat sich Mancini in seinen Osservazioni sulla vita di Costantino d'Eusebio ganz entschieden dahin ausgesprochen, daß die zwei Edikte an die Orientalen und der Brief an Sapor gefälscht seien, und zwar schon vor Eusebius, der die Sammlung seiner Urkunden aus der kaiserlichen Kanzlei gehabt habe; verantwortlich macht Mancini für die Fälschung die Christen am Hofe des Kaisers[2] und die Kanzlei (S. 345). So meint er die

2, 70, 1 H 69, 16; Gelas. c. Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1345 A; Socr. 1, 25; ebd. 67, 148 C (Eus., Hist. Eccl. 10, 6 7; ebd. 20, 892 C 893 B); διό allein haben wir V. 3, 20, 2 H 87, 12; 3, 60, 6 H 107, 28; 3, 65, 1 H 112, 12; 4, 12 H 122, 23; Socr. 1, 9; Migne, P. Gr. 67, 85 C. Es ist demnach außer der Rede nicht ausschließlich gebraucht.

[1] Überhaupt nicht in Betracht kommen die fünf Briefe in der Kirchengeschichte des Eusebius (10, 5—7), die auch zeitlich den übrigen Urkunden voranliegen.

[2] Lateiner und Griechen; denn das glaubt Mancini zugeben zu müssen, daß die Urkunden Übersetzungen aus dem Lateinischen seien; um ja sicher zu gehen, sollen die Fälscher sie erst lateinisch ausgearbeitet haben (S. 333).

unleugbaren Übereinstimmungen zwischen den wahren und gefälschten Urkunden erklären zu können; andernfalls müßten ja, das sieht er wohl ein, alle entweder für echt oder für eine Fälschung gehalten werden (S. 347)[1].

Gegen eine solche Argumentation gibt uns die Rede die besten Beweise an die Hand. Sie ist das einzige Schriftstück Konstantins, an dem wir sicher nachweisen können, daß es teilweise von ihm selber stammt; bei ihr läßt sich vom Kaiser scharf der erweiternde Übersetzer unterscheiden und dessen Persönlichkeit genauer feststellen. Dieses Griechen hat sich Konstantin auch sonst bedient, und von ihm sind auch die drei fraglichen Urkunden ausgearbeitet. Im höchsten Maße muß er demnach das Vertrauen seines Kaisers besessen haben. Dürfen wir da wohl annehmen, er habe dasselbe so weit mißbraucht, daß er sich erlaubt hätte, Urkunden zu fälschen und als kaiserliche Edikte, wenn auch erst nach dem Tode Konstantins, herauszugeben? Schwerlich. Darum ist uns mit der Echtheit der Rede auch die der Urkunden verbürgt[2].

---

[1] Ganz unerklärlich blieben aber angesichts der raffinierten Sorgfalt der Fälscher, ihrem Werke das Gepräge einer Übersetzung zu geben, die vorkommenden platonischen Reminiszenzen (vgl. namentlich V. 2, 57, das noch zu besprechen ist).

[2] Für die Echtheit einzelner Urkunden haben sich in neuester Zeit noch ausgesprochen Loeschcke Gerhard, Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus (Schreiben Konstantins an die Synode in Tyrus: Athanas., Apol. c. Ar. 86; Migne, P. Gr. 25, 401 C ff; ad Arium und contra Eusebium: Gelas. im Anhang; Migne, P. Gr. 85, 1344 D ff 1356 A ff und 1220 B ff; an Alexander von Alexandrien und an Theodot von Laodicea: Gelas. 3, 15; Ceriani, Monumenta sacra et profana I und Gelas. im Anhang; Migne, P. Gr. 85, 1357 C ff) und Rogala Sigismund, Die Anfänge des arianischen Streites, Paderborn 1907 (Edikt gegen die Porphyrianer: Socr. 1, 9; Migne, P. Gr. 67, 88 B f; Schreiben an die Synode in Tyrus und gegen Eusebius). Beide gehen zumeist auf den Sprachgebrauch der Urkunden ein unter Anlehnung an Heikels diesbezügliche Ausführungen (S. LXXII ff); Rogala, der Loeschcke noch einsehen konnte (S. 45), bietet da wohl nichts Neues, doch weist er nachdrücklich auch auf einen Gedanken hin, der deutlich konstantinischen Ursprung verrate (S. 46 f). Wir haben die Urkunden nur in ihrem Verhältnis zur Rede zu betrachten, werden aber im folgenden Kapitel sehen, daß sich gerade bei dem in Frage stehenden Brief gegen Eusebius und Theognis ein Eingehen auf den Inhalt in der Tat

Neuntes Kapitel.

Der Heilige Geist und Christus in der Rede. Zeit der Abfassung.

Kann es auch nicht unsere Aufgabe sein, die religiöse Anschauungsweise, die sich in der Rede ausspricht, eingehend zu behandeln, so müssen doch einige Punkte herausgegriffen werden, weil sie uns die Echtheit der Rede von einer neuen Seite zu zeigen und trefflich zu beweisen vermögen.

Wiederholt wird vom heiligen oder göttlichen Geiste gesprochen, nie jedoch ist darunter die dritte Person in der heiligsten Dreifaltigkeit zu verstehen; 17, 1 H 177, 11 ist der heilige Geist wohl schlechthin für Gott gesetzt; 20, 4 H 184, 7 müßte damit, wenn die Stelle frei von dogmatischem Irrtum sein soll, die Seele Christi bezeichnet sein; 9, 6 H 164, 8 12 wird der Verstand der Menschenseele Geist Gottes und heiliger Geist genannt. Heiliger Geist bezeichnet demnach an den verschiedenen Stellen wesentlich verschiedenes, es hat noch nicht den fest umgrenzten Inhalt, den wir ihm zu geben gewohnt sind. Ein solch mannigfaltiger Gebrauch des Wortes, wie wir ihn in der Rede haben, weist auf eine Zeit hin, da sich gegen die Person des Heiligen Geistes noch nicht die Irrlehre des Macedonius († um 360) erhoben hatte; denn erst diese veranlaßte es, daß der kirchliche Glaube wissenschaftlich untersucht und den termini ein fester Gehalt gegeben wurde. Die Rede ist somit vor der Mitte des 4. Jahrhunderts verfaßt: wir kommen also in die Zeit Konstantins des Großen.

Dasselbe Resultat ergibt sich aus der Verkündigungsszene. Wie beim Sündenfall (20, 3), so schließt sich auch bei der Verkündigung (20, 3; 19, 6) der Kommentar zur

---

sehr lohnt, zumal die dort ausgesprochene religiöse Anschauungsweise sich nicht nur in der Rede, sondern auch in andern Urkunden wieder erkennen läßt.

Ekloge eng an die Heilige Schrift an, speziell an Lk 1, 35 [1], wo das Wie der jungfräulichen Empfängnis des Sohnes Gottes erklärt wird. Unverkennbar bezieht sich darauf 19, 6 mit der nachdrücklichen Wiederholung der Jungfrau und des göttlichen Geistes, wie auch 20, 3, wo die Kraft des heiligen Geistes ganz der Kraft des Allerhöchsten bei Lukas entspricht, wenn der heilige Geist und der Allerhöchste identisch sind. Was ist aber der göttliche oder heilige Geist an den beiden Stellen der Rede? Die Jungfrau, heißt es, ist voll und schwanger des göttlichen Geistes geworden, und nochmal wird sie genannt schwanger des göttlichen Geistes, nicht etwa vom göttlichen Geiste her [2]. Göttlicher Geist ist demnach eine Bezeichnung des Sohnes Gottes, der darum auch unmittelbar darauf einfach „der Gott“ genannt ist; wäre er nicht schon zum voraus erwähnt gewesen, könnte diese Benennung leicht zu einem Mißverständnis führen. — 20, 3 heißt es: „Nichts Wahreres und der Macht des Erlösers Angemesseneres könnte man sagen als dieses (Vergil, Eklog. 4, 23—25); denn schon die Windeln des Gottes, die Kraft des heiligen Geistes, spendeten dem neuen Geschlechte wohlduftende Blumen.“ [3] Die Macht des Erlösers und die Kraft des heiligen Geistes decken sich offenbar vollinhaltlich, und beide gehen auf die Windeln des Gottes, d. i. Christi. Auch hier ist also Christus als heiliger Geist bezeichnet; doch dürfen wir deshalb die Beziehung der Stelle zu Lk 1, 35 nicht aufgeben: es erscheint vielmehr der heilige Geist und die Kraft des Allerhöchsten bei Lukas auf den Sohn Gottes gedeutet. Eine solche Exegese ist aber wiederum nur vor dem Ausbruch der Streitigkeiten über die Person des Heiligen Geistes möglich;

[1] Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.

[2] 19, 6 ἡ πλήρης τε καὶ ἔγκυος γενομένη τοῦ θείου πνεύματος . . ., τὴν ἔγκυον τοῦ θείου πνεύματος. . . .

[3] 20, 3 H 183, 20 τούτων οὐδὲν ἀληθέστερον οὐδὲ τῆς τοῦ σωτῆρος ἀρετῆς (= virtutis) οἰκειότερον εἴποι τις ἄν· αὐτὰ γὰρ τὰ τοῦ θεοῦ σπάργανα (= ipsa cunabula), πνεύματος ἁγίου δύναμις (= virtus), εὐώδη τινὰ ἄνθη νεολαίᾳ ὤπασε γέννᾳ.

denn bis ins 4. Jahrhundert sind die beiden Ausdrücke wohl einstimmig nicht auf den Heiligen Geist, sondern auf die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit gedeutet worden, während „spätere Generationen, Griechen sowohl wie Lateiner, unter dem Heiligen Geist ohne Zaudern die dritte Person, unter der Kraft des Höchsten jedoch ... die zweite Person“ verstanden haben[1].

Dem ist aber schnurstracks entgegen 11, 9 ff H 168, 24 ff[2], wo ebenfalls von der Verkündigung die Rede ist; die Worte καὶ θεοῦ μήτηρ κόρη hat Schultze (S. 547 A.) wohl mit Recht als spätere Glosse gestrichen, weil diese konkrete Bezeichnung mitten unter den vielen abstrakten Ausdrücken sich seltsam ausnimmt[3]. Von mehr Bedeutung ist, daß bei der Verkündigung eine Taube, d. h. der Heilige Geist in Gestalt einer Taube sich auf die Jungfrau niedergelassen hat. Diese Darstellung setzt voraus, daß Lk 1, 35 ἅγιον πνεῦμα auf den Heiligen Geist gedeutet wurde, sie verweist uns so-

---

[1] O. Bardenhewer, Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38, Freiburg 1905, 132 f. Da es nicht ausgeschlossen ist, daß Theophilus von Antiochien eine Quelle der Rede bildet, mag hingewiesen werden auf Ad Autol. 2, 10; Migne, P. Gr. 6, 1064 C: οὗτος (ὁ λόγος) οὖν, ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας. ... Wie hier ist auch in der Rede die Inspiration nicht dem Heiligen Geist zugeschrieben; vgl. insbesondere 2, 3 H 156, 2 f, wo bei der ausdrücklichen Nennung des Vaters und des Sohnes der Heilige Geist geradezu vermißt wird (vgl. Dr Franz Leitner, Die prophetische Inspiration: Biblische Studien I [1896] 147).

[2] Χωρὶς γάρ τοι γάμου σύλληψις, καὶ ἁγνῆς παρθενίας εἰλείθυια [καὶ θεοῦ μήτηρ κόρη], καὶ αἰωνίου φύσεως ἀρχὴ χρόνιος καὶ νοητῆς οὐσίας αἴσθησις καὶ ἀσωμάτου φανότητος ὕλη. [10] [ἀκόλουθα τοιγαροῦν καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ φάσματος. αἰγλήεσσα περιστερὰ ἐκ τῆς Νῶε λάρνακος ἀποπταμένη ἐπὶ τοὺς τῆς παρθένου κόλπους κατῆρεν.] ἀκόλουθα δὲ καὶ τὰ μετὰ τὸν ἀναφῆ πάσης τε ἁγνείας καθαρώτερον καὶ αὐτῆς ἐγκρατείας κρείσσονα ὑμέναιον, ἡ ἐκ σπαργάνων σοφία τοῦ θεοῦ, [ἐντρεπόμενός τε αὐτὸν μετὰ αἰδοῦς ὁ τῶν λουτρῶν πάροχος Ἰορδάνης], [11] πρὸς τούτῳ τε βασιλικὸν χρίσμα ὁμόψυχον τῆς πάντων συνέσεως, παιδεία δέ. ...

[3] Schultzes Grund, „daß um jene Zeit der Ausdruck θεοῦ μήτηρ κόρη ausgeschlossen sei, ist nicht stichhaltig; sagt ja doch 19, 6 H 182, 7 genau dasselbe: ἡ ἔγκυος τοῦ θείου πνεύματος κόρη; das nicht gewöhnliche κόρη weist vielleicht darauf hin, daß die Glosse 11, 9 hier entlehnt hat.

mit in die Zeit nach dem Auftreten des Macedonius[1] und wäre ein vollgültiges Zeugnis gegen die Echtheit der Rede. Die Stelle widerspricht jedoch nicht nur dem 19, 6 und 20, 3 von der Verkündigung Gesagten, sondern auch der Anschauung des Verfassers überhaupt, der nirgends in der ganzen Rede den Heiligen Geist erwähnt; zudem ist die Verbindung mit dem Vorhergehenden auffällig. Was soll denn „das Übrige der Erscheinung" heißen, nachdem uns doch die vorhergehenden ganz abstrakten Ausdrücke wahrlich keine Beschreibung vom Bilde der Verkündigung gegeben haben, die etwa durch die Taube noch vervollständigt werden könnte? Es wird auch gleich darauf wieder in gleich abstrakter Weise fortgefahren, so daß sich die Taube geradeso störend bemerkbar macht wie die jungfräuliche Gottesmutter. Wir dürfen daher wohl sicher den ganzen Satz von ἀκόλουθα an als Glosse betrachten[2].

---

[1] Die erste bildliche Darstellung mit der Taube haben wir in der berühmten Verkündigung auf dem Triumphbogen in S. Maria Maggiore; diese stammt aus der Zeit Sixtus' III. (432—440); vgl. F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Freiburg 1896, 414 f. Aus den Apokryphen stammt dieser Zug, wie Valois (Migne, P. Gr. 20, 1265, n. 71) annimmt, wohl nicht; das Symbol der Taube war ja schon durch den Bericht über die Taufe Jesu nahegelegt.

[2] Rossignol will die Stelle erklären, wie sie überliefert ist, sieht aber in der Taube nicht den Heiligen Geist (S. 253); selbstverständlich paßt die Taube dann nimmer zur Verkündigung, und rätselhaft bleibt es, warum sie dann überhaupt Erwähnung fand. Schultze nimmt dagegen an (S. 547), daß die Schwierigkeiten der ganzen Stelle, vorzüglich die Erwähnung der Taube, „wohl in einer Textverderbnis oder Interpolation wurzeln". — Auch die Worte ἐντρεπόμενός τε αὐτὸν μετὰ αἰδοῦς ὁ τῶν λούτρων πάροχος Ἰορδάνης scheinen eine Interpolation und lediglich eingefügt zu sein, um das schwer verständliche βασιλικὸν χρίσμα ὁμόψυχον τῆς πάντων συνέσεως mit der Salbung Christi durch den Heiligen Geist bei der Taufe im Jordan zu erklären. Ob mit der geschraubten Ausdrucksweise vielleicht gesagt sein soll, daß Christus das Verständnis von allem aus sich selbst, von keinem andern Lehrer habe? (vgl. Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 A). Wenn auch dieses verdächtige Glied gestrichen wird, dann liest sich das ganze Satzgefüge viel leichter, und wir bleiben innerhalb der abstrakten Ausdrucksweise, die wir an dieser platonischen Stelle von selbst erwarten müssen.

Darauf sei noch hingewiesen, daß auch in den Urkunden πνεῦμα keinen bestimmten Inhalt hat; sämtliche vier Schriftstücke, in denen das Wort vorkommt, hängen mit dem Konzil von Nicäa zusammen. In der Rede auf dem Konzil (Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 D) kann beim „göttlichen Geist“, der einen heiligen Leib bewohnte, am besten an den göttlichen Geist gedacht werden, dessen die Jungfrau voll war (19, 6); außerdem wird noch von der ungeschriebenen Lehre des hochheiligen Geistes gesprochen (ebd. 1241 B); im Schreiben nach dem Konzil V. 3, 18, 5 H 86, 9 wird als der eine Geist der Kirche der göttliche Wille genannt. Nur Socr. 1, 9; Migne, P. Gr. 67, 85 C ist wohl an den Heiligen Geist gedacht, weil die Worte der Apostelgeschichte 5, 28 („Es gefiel dem Heiligen Geiste und uns“) zu Grunde liegen werden, die Konstantin auf dem Konzil öfters mochte gehört haben. Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1348 C steht dagegen „der Geist der Ewigkeit“ wieder mit dem Logos in engster Verbindung.

Mehr Schwierigkeiten, doch auch mehr Interesse birgt die Untersuchung über den Logos-Christus in der Rede und in den Urkunden. Heikel meint zwar (S. LXXXIII), daß des Kaisers religiöse Ansichten „sich mit der Zeit entwickelt oder vertieft hätten“, könne aus dem spärlichen Material nicht ersehen werden. Es ist aber kaum glaublich, daß der die ganze Welt aufregende Streit des Arius, zumal er dem Kaiser manche bittere Stunde bereitete, seine Anschauungen über Christus gar nicht berührt habe, und der literarische Berater Konstantins, der sich so eifrig mühte, Plato mit der christlichen Lehre in Einklang zu bringen, hat sicherlich die Ereignisse mit der höchsten Spannung verfolgt. Wir können auch in der Tat ihrem Einfluß gar oft begegnen; Heikels Urteil war nur möglich, weil er die Rede und namentlich die Urkunden bei Gelasius, die direkt gegen den Arianismus Stellung nahmen, nicht in Betracht gezogen hat. Die Frage gewinnt für uns noch an Bedeutung, weil ein Eingehen auf sie auch eine bestimmtere Datierung der Rede ermöglicht. Haben wir

schon beim Vergleich mit den Urkunden sehen können, daß die Rede am meisten Verwandtschaft mit denen zeigt, die sich zumeist um das Konzil von Nicäa gruppieren, so finden wir jetzt, daß sie noch nichts weiß von einem Streit, der um die Gottheit Christi entbrannt ist; denn die Art und Weise, mit der sie von der Vorweltlichkeit Christi und seinem Verhältnis zum Vater spricht, verrät eine Naivität der Anschauung und des Ausdrucks, die nach dem Auftreten des Arius schlechterdings ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre. Ein ganz anderes Bild bieten uns aber die Urkunden, welche die Gottheit Christi gegen Arius zu verteidigen haben; in ihnen werden die Ansichten der Rede nicht selten korrigiert, sogar auch direkt zurückgewiesen, und trotzdem fühlen wir es, daß wir noch auf der gleichen theologisch-philosophischen Grundlage stehen wie in der Rede. Wir wollen uns auf die Punkte der Christologie beschränken, die dies am klarsten zu zeigen vermögen, werden aber nochmals zu Plato greifen müssen und gerade da bestätigt finden, daß die in Frage kommenden Urkunden, der Erlaß an die Orientalen (V. 2, 48 ff) und die bei Gelasius überlieferten Briefe Konstantins an Arius und an die Nikomedier, das Werk des nämlichen Verfassers sind, der die Rede ausgearbeitet hat.

Mit Nachdruck wird in der Rede zweimal hervorgehoben, daß Gott über allem Sein weit emporragt[1]; er ist immer, ohne Anfang und ohne Ende, der Vater seiner Ewigkeit[2], der Ursprung von allem, was geboren (geworden) ist[3].

Diesem, dem ersten Gott, tritt ein anderer, ein zweiter gegenüber[4], der aus dem ersten seinen Ursprung nimmt und sein Sein hat; er ist aus ihm geboren oder vielmehr hervor-

[1] 3, 1 H 156, 9 ὁ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν θεός. — 9, 3 H 163, 19.

[2] 3, 1 H 156, 9 ὢν ἀεί, γένεσιν οὐκ ἔχει, οὐκοῦν οὐδ' ἀρχήν. — 4, 1 H 157, 18 πᾶν τὸ ἀρχὴν ἔχον καὶ τέλος ἔχει. — Gelas. c. Eus.; Migne, P. Gr. 85, 1356 A ἄναρχον, ἄνευ τέλους, γονέα τοῦ αἰῶνος αὐτοῦ. — Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1352 C.

[3] 3, 1 H 156, 17 ἡ αἰτία τοῦ εἶναι καὶ ζῆν ἐκεῖθεν.

[4] 9, 3 H 163, 18 πρῶτον μὲν θεὸν ὑφηγήσατο . . ., ὑπέταξε δὲ τούτῳ καὶ δεύτερον.

gegangen, doch so, daß die Trennung und Wiedervereinigung nicht örtlich zu denken ist, sondern sich nur in geistiger Weise vollzieht[1]. Die Geburt erfolgt nämlich nicht aus einem Samen wie bei den Menschen, sondern aus einer ewigen Ursache[2]. Die Art der Geburt ist in der Rede nicht weiter berührt, in den Urkunden wird gegen Arius nachdrücklich hervorgehoben, daß der Sohn aus dem unteilbaren Wesen des Vaters hervorgegangen ist, da bei Gott von einer Trennung keine Rede sein kann[3]. Dies kann auf zweifache Weise bewiesen werden; Christus ist, wie wir noch sehen werden, „der Wille des Vaters“ und bleibt als solcher immer „in seiner Behausung“ (Gelas. c. Eus.; **Migne**, P. Gr. 85, 1356 A B); der Vater ist sodann allgegenwärtig, folglich ist auch eine Möglichkeit der Trennung vollständig ausgeschlossen[4]. Das Geborne ist demnach vom Vater nicht getrennt. Es erhellt aus dem Gesagten von selber, daß der Begriff der Gleichwesentlichkeit hier keine Rolle spielt; Christus tritt tatsächlich dem ersten Gott gegenüber fast in das nämliche Verhältnis wie die übrigen Geschöpfe, und nur folgerichtig ist es, wenn seine Sohnschaft also bewiesen wird: „Der Vater aller Dinge muß doch wohl mit Recht für den Vater seines eigenen Logos gehalten werden.“[5] Trotzdem aber der Vater und der Sohn zwei Sein der Zahl

---

[1] 3, 1 H 156, 11 ὁ δὲ ἐξ ἐκείνου ἔχων τὴν ἀναφορὰν εἰς ἐκεῖνον ἑνοῦται πάλιν, ἐκείνῳ τῆς διαστάσεως συγκρίσεώς τε οὐ τοπικῶς ἀλλὰ νοερῶς γινομένης. — 9, 3 H 163, 21 τῆς τε οὐσίας τοῦ δευτέρου θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἐχούσης ἐκ τοῦ πρώτου. — Gelas. c. Eus.; **Migne**, P. Gr. 85, 1356 B ἐγεννήθη, μᾶλλον δὲ προῆλθεν αὐτός, καὶ πάντοτε ἐν τῷ πατρὶ ὤν.

[2] 3, 1 H 156, 13 οὐ γὰρ ζημίᾳ τινὶ τῶν πατρῴων σπλάγχνων . . . ὥσπερ ἀμέλει τὰ ἐκ σπερμάτων. — 11, 8 H 168, 9 τὴν γένεσιν διπλῆν τινὰ νοεῖσθαι χρή, τὴν μὲν ἐξ ἀποκυήσεως . . ., ἑτέραν δὲ τὴν ἐξ ἀιδίου αἰτίας.

[3] Gelas. c. Eus.; **Migne**, P. Gr. 85, 1356 B ἐγεννήθη τοίνυν ἀμερίστῳ προελεύσει. — a. a. O. 1357 B ἢ τὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀρνεῖται ἐξ ἀμερίστου τοῦ πατρὸς οὐσίας προεληλυθέναι. — ad Ar. a. a. O. 1348 C πρὸς ἀσεβῆ χωρισμόν; D ἀφαιρεῖς ἀπ' ἐκείνου, ἀφ' οὗ χωρισθῆναι οὐδὲ διάνοια τῶν ἐρεσχελούντων δεδύνηται οὐδεπώποτε οὐδέν.

[4] Gelas. c. Eus.; **Migne**, P. Gr. 85, 1357 C τῆς τοῦ χωρισμοῦ διαστάσεως ἐστέρηται.

[5] 9, 4 H 163, 29 ὁ γάρ τοι τῶν πάντων πατὴρ καὶ τοῦ ἰδίου λόγου δικαίως ἂν πατὴρ νομίζοιτο.

nach sind, haben beide doch nur eine Vollendung, und die Fülle der Macht des Vaters und des Sohnes ist nur ein Sein[1].

Schwerlich gehen wir fehl, wenn wir in diesen sich widersprechenden Aufstellungen einen Versuch des Verfassers erblicken, seine eigenen philosophischen Anschauungen mit den ihm dargebotenen Glaubenssätzen zu vereinigen. Es gelingt ihm schlecht, weil er sich zu sehr auf seinen Plato stützt. Plato folgend identifiziert er den Logos mit der Welt, näherhin mit der Weltseele oder vielleicht zunächst nur mit dem νοῦς, den der Demiurg in die Weltseele gelegt hat (T. 30 B). Im 9. Kapitel kommt dies unverkennbar zum Ausdruck, und direkt gesagt ist es im 3. Kapitel; denn dort wird das Geborne als etwas Zusammengesetztes bezeichnet[2], wie bei Plato die Weltseele zusammengesetzt ist. Eine gesunde Logik kann daraus nur folgern, daß Gott erst Vater des zweiten Gottes geworden ist, da er als Weltschöpfer auftrat, und das ist auch in der Tat die Anschauung der Rede: die Geburt des Logos hat eine wesentliche Beziehung zur Weltordnung, sie erfolgte nicht wie bei den Menschen, sondern auf Anordnung der Vorsehung, die der Welt und allem, was in ihr sich findet, einen Heiland und Gebieter schaffen wollte[3]. Damit ist offenbar ge-

---

[1] 9, 3 H 163, 20 δύο οὐσίας τῷ ἀριθμῷ διεῖλε, μιᾶς οὔσης τῆς ἀμφοτέρων τελειότητος. — Gelas. ad. Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1348 D τῆς... δυνάμεως τὸ πλήρωμα πατρὸς καὶ υἱοῦ οὐσίαν μίαν εἶναι γιγνώσκω.

[2] 3, 1 H 156, 13 οὐ γὰρ ζημίᾳ τινὶ τῶν πατρῴων σπλάγχνων συνέστη τὸ γεννηθέν, ὥσπερ ἀμέλει τὰ ἐκ σπερμάτων, ἀλλὰ διατάξει προνοίας ἐπιστάτην σωτῆρα τῷ τε αἰσθητῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ μηχανωμένης. An sich bezieht sich συνέστη τὸ γεννηθέν allerdings auf das erste Glied, es gilt aber offensichtlich nicht weniger für das folgende; eine Ellipse anzunehmen, sind wir durch nichts berechtigt, ja schon die Wahl des Plato entlehnten Ausdruckes zeigt genugsam an, daß das Bild von der Entstehung der Weltseele vorschwebte. Die Interpretation des zweiten Gliedes behebt übrigens allen Zweifel.

[3] 3, 1 H 156, 13 ff. — Vgl. T. 30 B δεῖ λέγειν, τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. — Nach Heikel (S. LXXXIX A. 1) bräuchte es kaum erwähnt zu werden, „daß bei Konstantin keine solchen theologischen Formeln wie θεοῦ μονογενὴς παῖς oder ὁ λόγος vorkommen“. Der Logos findet sich natürlich wohl Dutzende Male, sogar auch V. 2, 58 H 64, 26, und daß μονογενὴς tatsäch-

sagt, daß die Geburt ausschließlich für die Weltschöpfung und also wohl auch bei der Ordnung des Chaos erfolgte[1]. An der zweiten Stelle, wo die Geburt des Sohnes Gottes besprochen wird (11, 8), heißt es deshalb auch, daß der Weise den Logos der ewigen Ursache bzw. vielleicht die Art seiner Geburt aus der ewigen Ursache damit schaut, daß er die Ursache der Ordnung der Dinge erkennt; nichts ist ja ohne Ursache, und die Ursache eines Dinges muß vor dem Ding existieren. Es existiert aber die Welt und ihr Heil (die Ordnung); also muß auch ihr Heiland (der Ordner) schon vorher existieren. Die Ursache des Weltheiles ist aber Christus, er existiert demnach schon vor der Welt, gerade so, wie Plato von der Weltseele sagt, daß sie früher war als der Leib der Welt (T. 34 C).

Nach Justin[2] verdient ein jeder den Namen Christ, der, wenn auch vor Christus, doch mit dem Logos gelebt hat; es hat auch der Logos den Namen Christus schon seit Anbeginn von seinem Vater erhalten oder bei der Weltschöpfung, da Gott durch ihn alles selbst ordnete[3]. Demselben Gedanken, nur nicht so offen ausgesprochen, begegnen wir bei Konstantin; Christus ist ihm der Urheber der Weltordnung (5, 2 H 158, 16; 11, 8 H 168, 16), und Daniel wird durch Christi Vorsehung gerettet (17, 4 H 178, 17) und in der Löwengrube preist er Christum (17, 6 H 178, 34). Christus ist eben als Logos auch schon vor seiner Menschwerdung erkennbar, und zwar aus der Weltordnung. Darum besteht auch wohl kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Weisen,

---

lich nur einmal (Athanas., Apol. c. Ar. 61; Migne, P. Gr. 25, 360 B τὸν τοῦ ἡμετέρου νόμου μονογενῆ δημιουργόν) gebraucht ist, sollte uns eher wundern, da T. 31 B die Welt auch μονογενής heißt und der ganze Timäus ausklingt in εἷς οὐρανὸς (= κόσμος) ὅδε μονογενὴς ὤν.

[1] Ganz bezeichnend wird der Logos ἐπιστάτης σωτήρ genannt, letzteres in dem 11, 8 angegebenen Sinne als Bringer der Ordnung. Ungerechtfertigt wäre es, mit Heikel σωτήρ zu streichen.

[2] Apol. I 46, 3; Migne, P. Gr. 6, 397 C.

[3] Dial. 86; Migne, P. Gr. 6, 681 A; Apol. II 6, 3; a. a. O. 453 A; vgl. A. L. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg 1906, 130.

der so den Logos schaut (11, 8 H 168, 9 11 ff), und einem Christen, der ja auch angeleitet wird, Christi Vorsehung bezüglich der Welt nachzueifern[1]. Auf diesem Grundgedanken scheint sogar die ganze Rede aufgebaut zu sein; in der Einleitung heißt es nämlich: Gott hat die Welt geordnet (durch den Logos[2]). Aufgabe der Menschen war es nun, dies zu erkennen und Gott darob die schuldige Ehre zu geben, und weil das nicht geschah, ist Christus auf die Welt gekommen, um die Menschen die wahre Weisheit zu lehren, die geschwunden war (11, 5 11) und die nur er, des Vaters Vorsehung (11, 13 H 169, 16), ihnen wieder bringen konnte (11, 14 f H 169, 30 ff).

Noch deutlicher ist dasselbe im Edikt an die Orientalen V. 2, 56 f ausgesprochen. Das, was Gott nach der Natur[3], d. h. wohl bei oder mit der Weltschöpfung gegeben hat, wünscht Konstantin auch denen, die noch nicht die Wahrheit besitzen. „Es ist ja“, meint er, „unser Glaube nichts Neues, sondern seitdem, wie wir fest glauben, die Ordnung des Alls befestigt worden ist, hast du neben der dir gebührenden Verehrung ihn durch einen Befehl gefordert. Das Menschengeschlecht ist jedoch, durch mannigfache Irrtümer verführt, davon abgewichen; aber du hast allen durch deinen Sohn, damit nicht das Unheil noch mehr überhandnehme, ein reines Licht gegeben und sie an dich erinnert[4]. Dieser seit Beginn

---

[1] 11, 5 H 167, 7 ζηλῶσαι . . . τὴν ἑαυτοῦ περὶ τὰ κοσμικὰ πρόνοιαν.

[2] 9, 4 H 163, 25 εἷς . . . θεὸς λόγῳ κατακοσμήσας τὰ πάντα.

[3] Κατὰ φύσιν ist wie in der Rede 1, 2 H 154, 12 platonisch. Heikel beanstandet es und vermutet etwa τοῖς εὐσεβέσιν. Merkwürdig, daß gerade dieser Ausdruck Heikel soviel Schwierigkeiten macht! Auch in der Rede hat er nach ἡ κατὰ φύσιν ζωή eine Lücke als wahrscheinlich bezeichnet. Mit Recht tritt dagegen v. Wilamowitz für die handschriftliche Lesart ein.

[4] V. 2, 56, 2 H 64, 13 ὅπερ κατὰ φύσιν δέδωκας, τοῦτο κἀκείνοις εὐχόμεθα . . . οὐδὲ γάρ ἐστι καινὸν οὐδέ τι νεώτερον τὸ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ἐξ οὗπερ τὴν τῶν ὅλων διακόσμησιν παγίως γεγενῆσθαι πεπιστεύκαμεν, μετὰ τοῦ πρέποντός σοι σεβάσματος τοῦτο παρεκελεύσω, ἐσφάλη δὲ τὸ ἀνθρώπινον γένος πλάναις παντοίας παρηγμένον (vgl. 20, 3 H 183, 23 τοὺς πρωτοπλάστους πρῶτος ἐξηπάτα, παράγων . . .; Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1240 D ἐκ πλάνης τοῦ ἐχθροῦ) · ἀλλὰ

der Welt befohlene Glaube, den die Christen haben, da sie das strahlende Haus der göttlichen Wahrheit besitzen (V. 2, 56, 2 H 64, 13), kann nichts anderes sein als der Glaube an die Weltordnung durch Gott, der Glaube an den Logos Gottes[1], und dieser Glaube ist identisch mit dem Christentum, ist ja Christus nur gekommen, um ihn wieder anzufachen.

Was wir hier folgern müssen, daß nämlich Christus, der die Welt ordnende[2] und belebende[3] Logos Gottes, die Weltseele ist, das ist klar ausgesprochen im Brief an Arius (Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1352 D f). Da die Stelle offenbar sehr große Schwierigkeiten bietet, muß auf sie ausführlicher eingegangen werden. Gegen die Gottheit Christi wendet Arius ein, daß Christus unsertwegen gelitten habe. Wenn Konstantin darauf erwidert, daß Christus in der Gestalt eines Leibes geschickt worden ist, sieht Arius schon darin eine Verkleinerung und Herabwürdigung der Gottheit; also muß der Kaiser erst diesem Einwand begegnen. Die Welt, sagt er, ist eine Gestalt, und sogar die Sterne sind mit einer Gestalt umhüllt[4], und überhaupt ist schon der Geist dieser Weltkugel ein Bild des Seienden und gleichsam dessen Gestalt[5]. Gott ist aber

---

σύ γε διὰ τοῦ σοῦ υἱοῦ, ἵνα μὴ τὸ κακὸν ἐπὶ πλέον ἐπιβρίσῃ (vgl. 1, 2 3 H 154, 12; 155, 4), καθαρὸν φῶς (1, 3; H 154, 18) ἀνασχὼν ὑπέμνησας περὶ σεαυτοῦ τοὺς πάντας. Man beachte, daß (wie auch sonst des öfteren) gerade so wie in der Rede 1, 2 H 154, 13 f neben dem Glauben die Verehrung betont ist: σέβειν, σέβασμα, wohl im Anschluß an T. 41 E, wo der Mensch ζώων τὸ θεοσεβέστατον genannt wird. Τὸ καθ' ἡμᾶς bezeichnet hier natürlich, da die Verehrung eigens erwähnt ist, bloß den Glauben, auf den, wie auch das Folgende lehrt, ganz besonders hingewiesen werden soll.

[1] Darum heißt es auch V. 2, 58, 1 H 64, 26 τῷ σῷ λόγῳ συνέστηκε·

[2] Vgl. 3, 1 H 156, 15 σωτῆρα.

[3] Vgl. 1, 2 H 154, 12 ἡ κατὰ φύσιν ζωή.

[4] Die Sterne werden offenbar als das Edelste in der Welt, als „das himmlische Geschlecht der Götter" (T. 39 E) erwähnt; sie sind auch Lebewesen (T. 38 E 40 A B; vgl. den Gehorsam der Sterne in der Rede 6, 8 H 161, 5 f).

[5] Unter dem Geist ist hier die Weltseele zu verstehen, die ja nach Plato tatsächlich zusammengesetzt ist und Kugelform hat (T. 36 B), und vom Demiurgen wie alles andere nach den Ideen, dem Seienden (T. 29 A), gemacht ist.

(wie Arius selbstverständlich ohne weiteres zugibt) überall zugegen, kann also dadurch nicht herabgewürdigt werden, und folglich ist es auch keine Sünde (zu behaupten), daß Gott in Christus zugegen ist. Damit ist der zweite Einwurf des Arius widerlegt; jetzt muß gezeigt werden, daß Christus ohne seiner göttlichen Würde etwas zu vergeben, gelitten hat. Gott, heißt es da, sah die Schmach des Logos und verhängte auch gleich die Strafe. Doch abgesehen von dieser Freveltat gegen den Logos, geschehen täglich Sünden in der Welt, trotz der Gegenwart Gottes, aber es kommt auch immer das Recht zu seiner Geltung. Wie würde da Gottes Macht vermindert, wenn er alles merkt? Und er merkt alles; denn einerseits ist der Verstand der Welt durch Gott, durch ihn jede Beständigkeit, durch ihn jedes Recht; anderseits ist Christus, wie wir glauben, ewig aus Gott; er ist ja überhaupt nur Gottes Gesetz und hat damit durch ihn die Unendlichkeit und Endlosigkeit zugleich[1]. Klar und unzweideutig ist hier vor allem die Welt als Lebewesen dargestellt und (ebenfalls nach Plato: T. 30 B) der zusammengesetzte Geist der Welt, die Weltseele, vom Verstand

[1] Die Stelle lautet: Ὁ Χριστός, φησί, δι' ἡμᾶς πέπονθεν. Ἀλλ' ἤδη φθάσας ἔγωγε εἶπον, ὡς μορφῇ σώματος ἀπεστάλη. Ναί, φησίν, ἀλλὰ δέος μὴ δόξωμεν κατά τι ἐλαττοῦν. Εἶτα . . . οὐ μαίνῃ καὶ σαφῶς λυττᾷς; Ἰδοὺ γὰρ ὁ κόσμος μορφὴ εἴτουν σχῆμα τυγχάνει ὤν· καὶ οἱ ἀστέρες γε χαρακτῆρας προβέβληνται· καὶ ὅλως τὸ πνεῦμα τοῦ σφαιροειδοῦς τούτου κύκλου, εἶδος τῶν ὄντων τυγχάνει ὂν καὶ ὥσπερ μόρφωμα. Καὶ ὅμως ὁ θεὸς πανταχοῦ πάρεστι. Ποῦ τοίνυν εἰσὶν ἐν τῷ θεῷ αἱ ὕβρεις; ἢ κατὰ τί ὁ θεὸς ἐλαττοῦται; . . . Λόγισαι δὴ οὖν . . ., εἰ ἁμάρτημα εἶναι δοκεῖ, τὸ ἐν Χριστῷ παρεῖναι τὸν θεόν. Ἐκεῖνος μὲν οὖν κατεῖδε τὴν ἀτιμίαν τοῦ λόγου καὶ τὴν τιμωρίαν οὐ βραδέως ἐπήγαγε. Χωρὶς δὲ τούτων καθ' ἑκάστην δήπουθεν ἡμέραν ἁμαρτήματα ἐν τῷ κόσμῳ γίνεται· καὶ ὅμως ὁ θεὸς πάρεστι, καὶ τὰ τῆς δίκης οὐχ ὑστερίζει. Τί οὖν κατὰ τοῦτο ἐλαττοῦται εἰς τὸ μέγεθος τῆς αὐτοῦ δυνάμεως, εἰ τὰ πανταχοῦ διαισθάνεται; Οὐδέν, οἶμαι. Ὁ μὲν γὰρ τοῦ κόσμου νοῦς διὰ τοῦ θεοῦ· δι' αὐτοῦ πᾶσα διαμονή, δι' αὐτοῦ πᾶσα δίκη· ἡ δὲ τοῦ Χριστοῦ πίστις ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ. Ὅλως δὲ θεοῦ νόμος ἐστὶ Χριστός, δι' αὐτοῦ τὸ ἄπειρον ἅμα καὶ ἀτελεύτητον ἔχων. Zum Schluß vgl. das etwas vorher Gesagte (Migne, P. Gr. 85, 1352 B): ποῦ τὴν σὴν οὐ πάντες ἐνέργειαν ἐκ τῶν πάντα σου διηκόντων νόμων αἰσθάνονται; . . . Οὕτως ἡ σὴ δύναμις μετ' ἐνεργείας ἐστὶν ἄπειρος. Daß die Welt belebt ist, wird auch im Brief an die Nikomedier (Migne, P. Gr. 85, 1356 B) gesagt: ἡ τῶν πραγμάτων συμπλήρωσις αἰσθήσει παρείληφε τὸ τῆς βουλήσεως πρόσταγμα.

der Welt, dem νοῦς, unterschieden, und dieser wird zudem mit Christus als identisch hingestellt. Bezeichnend ist schon, daß das Leiden Christi als Schmähung des Logos erscheint, und der folgende Gedanke ist so enge damit verknüpft[1], daß wir schließen müssen, es werde noch immer von einer Schmähung des Logos und der Strafe dafür gehandelt; und zum Schlusse wird wiederum der Weltgeist so enge mit Christus verbunden[2], daß die Vermutung geradezu zur Gewißheit wird. An sich wäre der Gedanke schon zu Ende mit dem Satz, daß der Weltgeist, der stillschweigend mit dem Logos identifiziert wird, durch Gott ist und ebenso jede Strafe für alle Vergehen gegen den Weltgeist. Aber Konstantin hat jetzt Arius gegenüber die Göttlichkeit Christi zu verteidigen, und so fügt er, ohne seine bisherige Meinung aufzugeben, auf der Stelle bei, daß Christus anfangslos aus dem Vater ist[3]. Das bezeichnet einen Fortschritt gegenüber der religiösen Anschauung der Rede; dort war nur behauptet worden, daß der Logos-Christus vor der Welt existiert hat (11, 8); weil seine Geburt aber zur Weltordnung in innigster Beziehung steht (3, 1), ist da nur an eine Vorexistenz etwa analog der Priorität der Weltseele vor dem Weltleibe nach Plato (T. 34 C) gedacht; die Ewigkeit des Logos ist nicht erwähnt, ja wohl direkt ausgeschlossen. Jetzt ändert sich die Vorstellung bedeutend: der Logos ist jetzt ewig; er existiert mit dem ewigen Vater, seiner eigenen Quelle, er ist immer bei der Ewigkeit des Vaters; ewig und anfangslos hat ihn dieser geboren, ihm hat er vollständig aus sich die Ewigkeit gegeben, Christus ist der anfangs- und endlose Logos der Wesenheit des Vaters[4]. Er ist der Wille des

[1] Durch μέν und δέ.

[2] Ebenfalls durch μέν und δέ.

[3] Die brachylogische Ausdrucksweise erinnert etwas an V. 2, 57 H 64, 16 ἐξ οὗπερ τὴν τῶν ὅλων διακόσμησιν παγίως γεγενῆσθαι πεπιστεύκαμεν. Ἀνάρχως kann sich unmöglich auf den Glauben beziehen, weil dieser auf jeden Fall einen Anfang genommen hat.

[4] Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1345 B ὁ τῷ ἀιδίῳ τῆς σαυτοῦ πηγῆς τῷ πατρὶ συνυπάρχων. — Ebd. 1352 C τῷ συνυπάρχειν τῇ τοῦ πατρὸς ἀιδιότητι. — Ebd. 1348 D ἀιδίως καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ γεγέννηκε . . . ὁλόκληρον ἐξ ἑαυτοῦ

Vaters, doch nicht durch irgend einen Denkakt, auch nicht zur Vollendung seiner Werke durch irgend ein außerhalb (des Vaters) liegendes und nötiges Sein erst aufgenommen, er hat vielmehr alles vollendet, nicht mehr wie in der Rede als Diener des Vaters, sondern ohne irgend einen Denkakt (weil er ja selbst schon der Logos ist) einfach durch sein Sein bei dem ewigen Vater[1]. Bleibt der Logos aber doch noch der Verstand der Weltseele, dann wird die Ordnung der Welt eine ganz eigenartige Offenbarung des Logos; wie er in der Inkarnation einen Menschenleib und eine Menschenseele sich vereinigt hat, so bei der Weltschöpfung den Weltleib und die Weltseele. Die Menschwerdung war nur notwendig (11, 9 14 H 168, 23; 169, 29), weil die erste Offenbarung des Logos von den Menschen verkannt und nicht gewürdigt wurde; deshalb wollte der Logos diese persönlich belehren (12, 1). In der Tat ist also das Christentum schon mit der Weltordnung gegeben. Merkwürdig bleibt es, daß auch die Geburt des ewigen Logos noch auf die Weltschöpfung hingeordnet ist, wenn nicht, was wahrscheinlicher ist, von einer zweiten Geburt die Rede ist. Im Brief an Arius (Gelas.; Migne, P. Gr. 85, 1348 D) wird wohl gesagt, daß der Vater den Sohn ewig und anfangslos aus sich geboren hat; im Schreiben gegen Eusebius und Theognis wird dagegen, nachdem erst von dem Vater und dem Sohne, d. i. dem Willen des Vaters gesprochen ist[2], also geschlossen: Der Sohn

---

τὴν ἀιδιότητα δέδωκεν. — Ebd. 1348 C τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον λόγον εἶναι . . . πίστευε.

[1] Gelas. c. Eus.; Migne, P. Gr. 85, 1356 A υἱὸν δέ, τοῦτ ἔστι τὴν τοῦ πατρὸς βούλησιν, ἥτις οὔτε δι' ἐνθυμήσεώς τινος ἀνείληπται, οὔτε πρὸς τὴν τῶν ἔργων αὐτοῦ τελεσιουργίαν διά τινος ἐξεζητημένης οὐσίας κατελήφθη. — Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 1352 C σὺ ἐπείσακτον καλεῖς καὶ ὥσπερ καθηκόντων ὑπηρέτην, τὸν ἄνευ ἐνθυμήσεως καὶ λογισμοῦ, τῷ συνυπάρχειν τῇ τοῦ πατρὸς ἀιδιότητι, πάντα διανύσαντα. — 9, 3 H 163, 23 ὁ δὲ μετ' ἐκεῖνον ταῖς ἐκείνου προστάξεσιν ὑπουργήσας.

[2] Entschieden abzulehnen ist die Behauptung Loeschckes (Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus 33 f): „Gleich der erste Satz des Schreibens nach Nikomedien enthält eine dogmatische Ungeheuerlichkeit: Gott der Herr und Christus der Heiland sind so sehr eins, daß nicht nur von dem ersteren, sondern auch von dem letzteren ausgesagt wird, daß er

Gottes, Christus, der Weltschöpfer, ist geboren, wie uns der Glaube sagt; er ist geboren oder vielmehr hervorgegangen (während er doch immer im Vater bleibt) zur Ordnung des von ihm Gewordenen. Er wurde also geboren durch einen Hervorgang, der ihn nicht trennte; denn der Wille bleibt zugleich in seiner Wohnung und ordnet dabei alles bis ins einzelnste, je nachdem es seiner Pflege bedarf. Gott der Vater und der Sohn sind also durch nichts getrennt; denn die vollendete Welt hat verständnisvoll den Auftrag des Willens empfangen, nicht aber den Willen von der Wesenheit des Vaters getrennt[1]. Sorglos war in der Rede (3, 1) von der Geburt des Logos bei der Weltordnung geredet; jetzt, da der Logos, Gottes Sohn, ewig ist, macht sich der Ausdruck, den der Glaube an die Hand gibt, „er wurde geboren" dafür in störender Weise geltend; deshalb wird die Geburt direkt in ein Hervorgehen verbessert. Die Welt ist auch hier wie sonst ein Lebewesen, wird ihr ja ein Empfinden beigelegt; wenn Christus der Wille des Vaters genannt wird, deckt sich diese Bezeichnung ziemlich genau mit der andern im Brief an Arius, wo er Gesetz Gottes heißt.

Danach ist Christus wohl ewig, er scheint aber bei der Schöpfung der Welt erst eigentlich oder im vollkommenen Sinn Gottes Sohn, vielleicht auch überhaupt erst eine Person

---

Vater und Sohn sei." Wie könnte denn Christus der Sohn Gottes genannt und wie eigens bewiesen werden, daß Vater und Sohn durch nichts getrennt sind, wenn der Vater der Sohn und der Sohn der Vater wäre!

[1] Gelas.: Migne, P. Gr. 85, 1356 B ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Χριστὸς ὁ τῶν ἁπάντων δημιουργός . . ., ἐγεννήθη ὅσον πρὸς τὴν πίστιν ἀνῆκεν ᾗ πεπιστεύκαμεν· ἐγεννήθη, μᾶλλον δὲ προῆλθεν αὐτός, καὶ πάντοτε ἐν τῷ πατρὶ ὤν, ἐπὶ τὴν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων διακόσμησιν. Ἐγεννήθη τοίνυν ἀμερίστῳ προελεύσει· ἡ γὰρ βούλησις ὁμοῦ καὶ τῷ οἰκητηρίῳ αὐτῆς ἐμπέπηγε, καὶ ταῦθ' ἅπερ διαφόρου δέεται ἐπιμελείας (Loeschcke 34 τημελείας), κατὰ τὴν ἑκάστου ποιότητα πράττει τε καὶ διοικεῖ. Τί οὖν ἐστι; τί μεταξὺ τοῦ θεοῦ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ; Οὐδὲν δηλαδή· αὕτη γὰρ ἡ τῶν πραγμάτων συμπλήρωσις αἰσθήσει παρείληφε τὸ τῆς βουλήσεως πρόσταγμα, οὐχὶ δὲ μερισθεῖσαν (so Loeschcke 34; bei Migne steht μερισθεῖσα) ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τὴν βούλησιν διέστησεν. — Die Bezeichnung βούλησις für Christus findet sich vielleicht schon in der Rede 8, 3 H 162, 28 und kann leicht auf T. 41 B zurückgehen. Vgl. außerdem T. 45 A (σῶμα) τὴν τοῦ θειοτάτου καὶ ἱερωτάτου φέρον οἴκησιν (= κεφαλήν).

geworden zu sein, ähnlich wie Theophilus von Antiochien, Hippolyt von Rom und Tertullian gelehrt haben[1].

Die Weltordnung wird in der Rede vorzüglich dem Vater zugeteilt; dieser ist der eigentliche Demiurg und Lenker der Dinge, ihm schreibt auch der zweite Gott die Weltentstehung zu, und er selber hat dabei nur seinen Befehlen gehorcht; einer sorgt demnach für die Welterhaltung, Gott, der durch seinen Logos alles geordnet hat[2]. Damit ist der Subordinatianismus so deutlich ausgesprochen, daß andere Stellen, wie das 5. Kapitel, wo Christus als Weltschöpfer auftritt, oder das 11., in dem er sogar Demiurg genannt wird (11, 9 H 168, 20), den Logos nicht mehr dem Vater als vollkommen ebenbürtig hinstellen können, um so weniger, da er auch in der Weltregierung nur dem Befehl des großen Gottes nachzukommen hat[3]. In den Urkunden wird, wie schon erwähnt, feierlich dagegen protestiert, daß Christus nur der Diener seines Vaters sei (Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1352 C), und mit Nachdruck wird auch er der Demiurg aller Dinge genannt (Gelas. c. Eus.; a. a. O. 85, 1356 B).

Christus ist Mensch geworden, weil die Not der Menschen ihn dazu nötigte (11, 9 14 H 168, 13; 169, 29), um unseres Nutzens willen (Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 A). Die jungfräuliche Geburt war in der Rede sehr hervorgehoben (11, 9f; 19,6; 20,3); in den Urkunden wird sie wohl auch erwähnt (Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 A), doch ist auf

---

[1] Vgl. Theophilus ad Autol. 2, 22; Migne, P. Gr. 6, 1083 B; Hippolytus contra haer. Noeti 10; a. a. O. 10, 817 A f; Tertullianus adversus Praxeam 6 f; Migne, P. L. 2, 184 B f. — Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus 102 f; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II 550 388.

[2] 9, 3 H 163, 22 αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ δημιουργὸς καὶ διοικητὴς τῶν ὅλων δηλονότι ὑπεραναβεβηκώς, ὁ δὲ μετ' ἐκεῖνον ταῖς ἐκείνου προστάξεσιν ὑπουργήσας τὴν αἰτίαν τῆς τῶν πάντων συστάσεως εἰς ἐκεῖνον ἀναπέμπει. εἷς ἂν οὖν εἴη κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον ὁ τὴν πάντων ἐπεμέλειαν ποιούμενος προνοούμενός τε αὐτῶν θεὸς λόγῳ κατακοσμήσας τὰ πάντα.

[3] 11, 7 H 168, 1 τὸ πρῶτον τοῦ μεγάλου θεοῦ πρόσταγμα . . . ἐπισκήπτοντος τῷ παιδὶ τὸν τούτων (τῶν ἀνθρώπων) διακυβερνᾶν βίον (nach T. 42 E).

sie nicht weiter eingegangen, da gegen Arius kein Grund dazu vorliegt. Erlöser ist Christus geworden durch seine Lehre und durch sein Beispiel — das ist in gleicher Weise die Anschauung der Rede (vgl. 11, 11 ff; 12, 1) wie der Urkunden (vgl. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 A f), und das ergibt sich vor allem aus der Ansicht des Verfassers über das Leiden des Gottmenschen. Wir hören nichts von einem sühnenden und stellvertretenden Leiden, wenn auch Arius einmal einwendet: Christus hat unsertwegen gelitten (Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1352 D). Die Widerlegung ignoriert dies „unsertwegen" vollständig, hat allerdings auch keinen besondern zwingenden Grund darauf einzugehen, da ja nur gezeigt werden soll, daß Gott leiden kann ohne seine Würde zu schmälern. In der Rede, in der oft vom Leiden gesprochen wird (1, 1; 11, 4 16; 15, 4 H 176, 11 ff; 16, 1; 19, 2), stoßen sich die Heiden daran (11, 4): Euer Christus, der Urheber alles Lebens, mußte selber sein Leben lassen. Die Antwort sagt ganz kategorisch, daß der unvergängliche Gott nicht von einem Menschen bezwungen worden ist, und daß die rohe Gewalt über die Menschenfreundlichkeit nicht die Oberhand gewonnen hat, weil Hochherzigkeit und Geduld im Leiden nie dem Übermut weicht und sich abwendig machen läßt, vielmehr immer selbst siegreich bleibt (vgl. 15, 4 H 176, 14 ff). Im Brief an Arius wird die Möglichkeit des Leidens Christi, des Gottmenschen, wie wir schon gesehen haben, damit erklärt, daß Gott überall zugegen ist, also auch in Christus zugegen sein kann, und daß er die seinem Sohn angetane Schmach gestraft hat (Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1352 D f). Auch der Brief an die Nikomedier befaßt sich mit dem Leidensproblem. Leidet etwa das Göttliche, wenn doch die Wohnung des hehren Leibes zur Erkenntnis der eigenen Heiligkeit gelangt, oder unterliegt der Berührung, was vom Leibe getrennt ist? Ist etwa nicht (vom Leibe) verschieden, was von der Niedrigkeit des Leibes gewaltsam getrennt worden ist? Leben wir nicht noch, wenn auch der Ruhm der Seele unsern Leib zum Tode ruft? Wie könnte also da ein tadelloser, aufrichtiger Glaube Anlaß zum Zweifeln nehmen? Hat

denn nicht der Gott, Christus, sich einen hehreren Leib[1] ausgewählt, um die Menschen vom Irrtum und den des Verstandes unwürdigen Handlungen[2] zu befreien und ihnen mit seiner neuen Lehre große Güter zu bringen?[3] Der erste Grund, warum das Göttliche nicht gelitten habe, die Tatsache, daß die Wohnung des Leibes die eigene Heiligkeit erkannte, ist wohl mit dem Schluß des Gedankenganges zu verbinden: Gott hat sich einen heiligen Leib zum Heile der Menschen auserwählt, also ist er nicht überwunden worden, weil die Menschenliebe immer über rohe Gewalt Siegerin bleibt, wie es in der Rede heißt (11, 4 H 166, 29 f); wir haben demnach den Beweis der Rede hier wiederholt. Ungleich mehr Interesse bietet der andere, weil er von der Person des Gottmenschen ausgeht und neben verschiedenen Stellen der Urkunden und der Rede uns zeigt, wie sich der Verfasser die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Jesus Christus denkt.

Das Göttliche ist zunächst beim Tode vom Leibe getrennt worden; dasselbe sagt wohl auch die Rede, da sie den Leib aus der Gemeinschaft des Heiligen Geistes für einige Zeit getrennt sein läßt[4]. In etwas wenigstens wird die Vereinigung gedacht, wie Leib und Seele verbunden sind, doch nicht ganz so; denn Leib und Seele bilden ein Ganzes, so daß, was den Leib berührt,

---

[1] Hehrer ist der Leib Christi wohl im Vergleich zu dem der andern Menschen; denn sein nach Gebühr heiligster Leib ist den menschlichen Leibern heilbringend geworden (Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 D τὸ ἁγιώτατον κατ' ἀξίαν σῶμα . . . σωτηριῶδες τοῖς ἀνθρωπίνοις σώμασιν εἶναι κατηξίωσεν).

[2] Gelas. c. Eus.; Migne, P. Gr. 85, 1357 A τὰς ἀναξίας τοῦ νοῦ πράξεις καθαίρειν; vgl. zu diesem ganz platonischen Gedanken 11, 11 der Rede.

[3] Gelas. c. Eus.; Migne, P. Gr. 85, 1356 D Ἆρ' οὖν πάσχει τὸ θεῖον; ἐπειδὰν ἡ τοῦ σεμνοῦ σώματος οἴκησις πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἰδίας ἁγιότητος ὁρμᾷ, ἢ ὑποπίπτει θίξει τὸ τοῦ σώματος ἐκκεχωρισμένον; Ἆρ' οὐχὶ διέστηκε τοῦθ' ὅπερ ἐκ τῆς τοῦ σώματος ἀφῄρηται ταπεινότητος; οὐχὶ δὲ ζῶμεν, κἂν πρὸς θάνατον ἡ τῆς ψυχῆς εὔκλεια τὸ σῶμα προσκαλήσεται; Τί τοίνυν ἐνταῦθα ἡ ἀβλαβής τε καὶ εἰλικρινὴς πίστις ἄξιον ἀμφιβολίας κατείληφεν; ἢ οὐχ ὁρᾷς ὅτι σεμνότερον σῶμα ὁ θεὸς ἐξελέξατο, δι' οὗ. . .

[4] 20, 4 H 184, 6 πρὸς καιρὸν τοῦ περιτεθέντος σώματος χωρισθέντος ἐκ τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος.

seinen Einfluß auch auf die Seele übt, und wenn der Körper leidet, auch sie leidet. Darum ist nur so viel gesagt, daß wir noch leben, auch wenn wir der Seele zuliebe den Tod auf uns nehmen: Hochherzigkeit siegt eben doch immer. Es kann deswegen wohl nicht die Gottheit als Stellvertreterin der menschlichen Seele gedacht werden, da sie dann mittelbar der Berührung und dem Leiden doch unterlegen wäre; wenn anders, dann wäre die Vereinigung der Gottheit mit dem Leibe keine so innige wie die zwischen Seele und Leib [1]. Es heißt auch in der Rede ausdrücklich, daß Gott (beim Leiden Christi) nicht überwältigt worden ist (11, 4 H 166, 31). Wenn dann ferner von der Wohnung des hehren Leibes gesprochen wird (Gelas. c. Eus.; Migne, P. Gr. 85, 1356 C), wenn Konstantin auf dem Konzil ebenfalls sagt, daß der göttliche Geist den mit Recht ganz heiligen Leib bewohne (Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 D [2]), wenn gar gegen die Behauptung des Arius, die Annahme eines Leibes würdige Gott herab, bewiesen wird, daß Gott überall zugegen sei und doch nichts von seiner Ehre einbüße, also gleicherweise auch in Christus zugegen sein könne (Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1352 D f): dann mögen wir wohl zunächst an den Nestorianismus erinnert werden; viel näher jedoch scheint eine andere Interpretation zu liegen. Im νοῦς der Weltseele wird der Logos Gottes erblickt; auch in der Menschenseele behauptet der Logos eine Sonderstellung (9, 5 H 164, 7 ff; Kap. 13 der Rede H 172, 25 ff); beides stammt aus Plato. Kann nun der Logos nicht auch in Christus die Stelle des νοῦς einnehmen? [3] Als solcher könnte er schließlich auch im Gegensatz zur

---

[1] Daraus, daß immer bloß vom Leib die Rede ist, läßt sich natürlich nichts schließen; Leib bedeutet wohl nichts anderes, als was Jo 1, 14 mit Fleisch bezeichnet (vgl. 16, 1 H 176, 21 ὁ καιρὸς τῆς ἐνσωματώσεως . . . ἡ αἰτία τῆς σαρκώσεως αὐτοῦ), wenigstens läßt sich das Gegenteil nicht beweisen.

[2] Vgl. jedoch Kol 2, 9 ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. — Siehe auch Gelas. 2, 7; Migne, P. Gr. 85, 1236 A ἁγνοῦ σώματος οἰκητήριον.

[3] Vgl. Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1353 A, wo von der Schmähung des Logos gesprochen wird, nachdem vorher Christus genannt war und doch eingewendet worden ist, daß Christus gelitten hat.

niederen Seele der Berührung nicht unterliegen, und somit auch gegen das Leiden gefeit sein. Wir hätten dann in der Rede eine Vorläuferin des Apollinarismus[1].

Was wir so von Christus erfahren konnten, trägt so deutlich das Gepräge der unmittelbar vor- und nachnicäischen Zeit, daß hierin der beste Beweis für die Echtheit der Schriftstücke gesehen werden kann. Nach Jahrhunderten hätte niemand mehr so geschrieben, der eine Konstantinurkunde fälschen wollte, und wer nach dem Konzil von Nicäa den Logos Gott nannte wie der Verfasser der Rede, der sagte nimmer, daß der Logos bei der Weltordnung geboren und als Diener des ersten Gottes aufgetreten sei. Auf keinen Fall können wir also die Rede mit Heikel (S. CII) „in die Zeit nach der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts", d. h. in die Zeit nach Augustinus hinabrücken. Das würde übrigens auch die Erwähnung des Chiliasmus (19, 6) verbieten, da dieser nach Augustin schon längst überwunden war[2].

Die Rede ist demnach vor dem Konzil von Nicäa entstanden. Darum ist auch unter den Christenverfolgern Licinius nicht genannt, wie schon Rossignol[3] (S. 221) hervorhebt. Die offensichtliche Verwandtschaft mit den kaiserlichen

---

[1] Vgl. Valois zu 20, 4 H 184, 7 (Migne, P. Gr. 20, 1295, n. 63).

[2] Immerhin beachtenswert ist, daß Christus weder in der Rede noch in den Urkunden κύριος oder δεσπότης genannt wird, mit Ausnahme von Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1345 A Κύριε Κύριε, das aber aus Mt 7, 21 stammt, und V. 3, 18, 4; 19, 1 H 85, 22; 86, 19, wo den Juden κυριοκτονία τε καὶ πατροκτονία vorgeworfen wird (vgl. jedoch die Anrede an den Vater Gelas. ad Ar. a. a. O. 1352 A). Der Name Jesus kommt nur einmal vor, unmittelbar vor dem Akrostichon der Sibylle (Kap. 18).

[3] Geschont wäre Licinius sicherlich nicht geworden, wie die Urkunden der Vita 2, 46, 2 H 60, 27; 2, 66 H 67, 22; 3, 30, 1 H 91, 25 zur Genüge zeigen. — Seeck hält, ohne eine Begründung dafür zu geben, die Rede für nachnicäisch und glaubt so dem Einwand begegnen zu können, daß die Rede für den Kaiser zu dogmatisch sei (S. 343): „Während er dem nicäischen Konzil präsidierte, hat er einen ganzen Monat lang Vorträge über die hauptsächlichsten Punkte der Heilslehre anhören müssen. Hält man ihn für so stumpfsinnig, daß er ihren Inhalt nicht verstehen konnte, oder für so schwach von Gedächtnis, daß nichts davon bei ihm haften blieb?"

Schreiben, die auf das Konzil Bezug haben [1], rät, die Rede dem Konzil möglichst nahe zu rücken [2]; jedenfalls ist sie nach 313 abgefaßt, dem Todesjahr Diokletians, dessen Tod 25, 1 ff vorausgesetzt sein muß [3].

Zehntes Kapitel.

Konstantin als Christ.

Heikel betrachtet (S. LXXXIII) die in der Vita überlieferten Urkunden Konstantins „als authentische Zeugnisse seines religiösen Standpunktes". Dieses Urteil dürfen wir wohl auch auf die Rede und die von Heikel nicht herangezogenen Urkunden ausdehnen, können es aber hier wie dort nur bis zu

---

[1] Vgl. noch τὸ κρεῖττον: V. 2, 24, 1; 25; 26, 1 2 (zweimal); 28, 1 2; 33 H 51, 6 26; 52, 5 12 16; 53, 6 14; 55, 16. V. 2, 67; 68, 3; 71, 4 6; 72, 2 H 67, 27; 68, 12; 70, 11 27; 71, 22 — Rede 7, 3 H 161, 33; 14, 3 H 174, 1; 21, 4 H 187, 26 (zu 10, 4 H 165, 18 ἡ κρείττων φύσις vgl. V. 2, 28, 2 H 53, 10); sonst findet sich der Ausdruck nicht. — Ὁ ὕψιστος θεός: V. 2, 48, 2; 51 H 62, 3 21 — Rede 9, 5 H 164, 2.

[2] Rossignol schließt, weil er aus 25, 4 H 191, 27 ἀνήλωται herauslesen will, daß die Folgen der Niederlage noch andauern, auf die Jahre 313—315 (S. 222) und fragt sogar (S. 224): Comment en effet ne pas voir que ce discours date de plus de dix ans avant le concile?

[3] V. 4, 42, 5 H 135, 5 stammt μήτε πρὸς ἀπέχθειαν μήτε πρὸς χάριν, wie schon gesagt, wohl aus Demosthenes, ebenso 42, 2 H 134, 22 (πίστιν) μόνον οὐχὶ φωνὴν ἀφιεὶς ὁ σωτὴρ . . . ἀπαιτεῖ aus Demosth. 1, 2 ὁ καιρὸς . . . μόνον αὐχὶ λέγει φωνὴν ἀφιείς, ὅτι. . . . Dieselbe Redensart findet sich in der Rede 6, 3 H 160, 1 (λοιμῶν) διαρρήδην μόνον οὐχὶ φωνὴν ἀφιέντων, ὅτι. . . . Der Brief, der aus dem Jahre 335 stammt, ist wohl vom Verfasser der Rede geschrieben, dem Demosthenes nicht unbekannt ist (vgl. Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1348 B τιθασσὸν σεαυτὸν καὶ χειροήθη σύ γε παρέχεις: Demosth. 3, 31 τιθασεύουσι χειροήθεις αὐτοῖς ποιοῦντες); diese Annahme erleichtern uns die vielfachen Beziehungen der Rede zum Schreiben an den Perserkönig, mit dem wir ohnehin dem Jahre 335 nahekommen. — Jedenfalls hat sicher die Rede nicht aus der Urkunde und die Urkunde nicht aus der Rede geschöpft: jede hat eine Eigentümlichkeit des Demosthenischen Ausdruckes bewahrt, die der andern fehlt. Im Brief tritt ἀφιείς nur als nähere Bestimmung zu ἀπαιτεῖ, wie bei Demosthenes zu λέγει; in der Rede folgt dagegen auch ὅτι, und vor allem ist die Eigenart des Subjektes gewahrt; λοιμοί ist ebenso unpersönlich wie καιρός.

einem gewissen Grade gelten lassen, da ja vieles sicher von dem Ausarbeiter der Schriftstücke stammt. Freilich ist es darum nicht minder wahrscheinlich, daß Konstantin Selbständigkeit und Geistesschärfe genug besaß, um nicht Urkunden in seinem Namen ausgeben zu lassen, die nicht von seinem Geiste beseelt waren, oder gar seinen Anschauungen widersprachen. In der Rede ist aber der Kommentar und wohl überhaupt von Kapitel 16 an alles der Hauptsache nach von ihm selber. Ähnliches können wir bei den übrigen Urkunden nicht nachweisen, und darum ist die Rede auch für die Beurteilung des Kaisers besonders wertvoll.

Konstantin war nicht philosophisch und noch weniger theologisch gebildet; doch dürfen wir deshalb nicht mit Heikel (S. cx) annehmen, daß er „keinen Sinn für die Streitigkeiten über Christi Person hatte und sich in seinen Schreiben auf diese Frage nicht einläßt, und daß es ihm im Grunde gleichgültig war, welche theologische Ansicht sich behauptete, wenn nur die Einheit der Kirche aufrecht erhalten wurde“. Dieses Urteil wird Konstantin schwerlich gerecht. Es ist ja wohl wahr, daß er aus Staatsklugheit gehandelt hat, aber doch nicht bloß aus Staatsklugheit: ein Konstantin baute nicht auf etwas, das er nicht kannte. Er war, das ist unbestritten, Monotheist[1]; den Monotheismus fand er nur im Christentum, denn mit den Juden konnte er nicht rechnen, wie er sich wohl bewußt war (V. 3, 18 f); so sah er den Sieg des Monotheismus und damit den des Christentums voraus, und darum stützte er sich auch auf dasselbe aus Klugheit sowohl wie aus Überzeugung, und weil er auf das Christentum seine höchsten Hoffnungen setzte, wachte er so sorgsam darüber, daß dasselbe, d. h. die katholische Kirche, die Einheit bewahre; von ihr erwartet er für das römische Reich und für das ganze Menschengeschlecht außerordentliches Heil[2].

---

[1] Vgl. 23, 1 H 189, 7 τοῦ τε ὄντως θεοῦ καὶ τῆς μοναρχίας γνῶσις; Gelas. ad Ar.; Migne, P. Gr. 85, 1352 A ὦ τῶν πάντων ἔχων τὸ κῦρος δέσποτα, ὦ τῆς μονήρους δυνάμεως.

[2] Euseb., Hist. Eccl. 10, 7; Migne, P. Gr. 20, 893 A.

Sein Feldzeichen wies das Monogramm Christi: das hatte er angeordnet. Ein solcher Schritt ist schlechterdings undenkbar, wenn der Kaiser sich nicht zuvor über Christi Person und Bedeutung Rechenschaft gegeben und sich darüber eine bestimmte Meinung gebildet hatte. Daß dies tatsächlich der Fall war, das bezeugen die Urkunden an vielen Orten[1], und das zeigt sich am schönsten in der Rede. Ja, das mußte einen Konstantin fesseln: Christus, der Gott und Erlöser, ist durch Vergil, den „größten“ römischen Dichter, vorherverkündet! Konnte es ein besseres Mittel geben, um den römischen Erdkreis — in Rom ist ja die Rede gehalten — zu Christus zu führen, als den Hinweis auf dieses Zeugnis? Das Interesse Konstantins wird uns so leicht begreiflich, und es scheint uns nicht seltsam, daß er sich über die Frage auch wiederholt und eingehend mit andern besprochen hat, von denen manches Detail stammen wird, das er uns bietet. Es waren das jedenfalls Theologen, wie unzweifelhaft hervorgeht aus den subtilen Erörterungen in einzelnen Punkten, besonders in der Schlußpartie des Kommentars und aus der nicht zu verkennenden Vertrautheit mit der Heiligen Schrift (Verkündigung und Sündenfall)[2].

---

[1] Wenn in den Urkunden der Vita Christus nie direkt als Gott bezeichnet wird, läßt sich daraus nicht viel schließen; Konstantin hatte hier wie auch in manchen andern Urkunden entweder keine Veranlassung die Gottheit Christi zu betonen, oder er vermied es absichtlich, wie es am deutlichsten in dem Brief an Alexander und Arius (V. 2, 64 ff) zu sehen ist; da läßt er sich auf die Streitfrage gar nicht ein. In dem ganzen, ziemlich umfangreichen Brief ist weder direkt noch indirekt von Christus die Rede; um die Einheit zu erhalten, wird das beiden Gegnern Gemeinsame betont, der Glaube an den einen Gott (V. 2, 71, 6). Nach dem Konzil klingt die Sprache des Kaisers ganz anders, da will er sogar Arius seinen Irrtum widerlegen!

[2] Etwas anders urteilt Seeck (S. 324), der in den Urkunden Konstantins vor allem Dokumente seiner Eitelkeit zu erkennen glaubt: „Der einzige Schriftsteller, den er genau kennt, bei dessen Interpretation er daher mit behaglicher Breite verweilt — freilich nicht, ohne dabei Schnitzer zu begehen—, ist Vergil; dessen Gedichte aber waren damals jedem Schulbuben geläufig. Jenes Prunken mit Bildung, das sich in dieser Rede breit macht, verrät für jeden Kenner des Altertums eine Unbildung, wie man sie wohl dem guten Konstantin, der den größten Teil seines Lebens im Heerlager verbrachte, zuschreiben kann.“

Konstantin hat in der Tat, wenn ihm eine Veranlassung dazu gegeben schien, den Rat sachkundiger Männer eingeholt. Dies erhellt deutlich aus seinem Schreiben über Mamre (V. 3, 52 f)[1], und dies zeigen auch die Kapitel 16 und 17 der Rede. Er ist, wie er 16, 2 sagt, selbst in Memphis und Babylon gewesen; das erklärt uns, warum er von den Propheten gerade Moses und Daniel anführt, und warum er sich so eingehend und liebevoll besonders mit Daniel befaßt. Weil er den Ort ihres Wirkens besucht hatte, besaß er für sie ein besonderes Interesse; und griff er auch wohl nicht selber zu den heiligen Schriften, so konnte er doch von seinen Ratgebern vieles erfahren und auf diese Weise ein Bild zeichnen, das sich, wie die Episode von Daniel, mit dem Bericht der Heiligen Schrift nicht deckt, aber doch wieder in vielen Einzelheiten mit ihm übereinstimmt[2].

Daß die Rede uns solche Züge vom Bilde des Kaisers bewahrt hat, scheint besonders dankenswert. Es haben Konstantin die Ereignisse und Erfahrungen seines Lebens den Weg

---

[1] Heikel nimmt allerdings an, Konstantin habe die Erzählung von der Offenbarung Gottes zu Mamre, wie er selbst ausdrücklich sage (V. 3, 52), von seiner Schwiegermutter erfahren (S. LXXXIX); dies kann jedoch nicht mit Bestimmtheit behauptet werden; er wird sich doch wohl auf den Brief seiner Schwiegermutter hin über Mamre noch genauer erkundigt haben.

[2] Auf eine andere Quelle der Bibelkenntnis des „kaiserlichen Katechumenen" macht Loeschcke (S. 50) bei der Auferweckung des Lazarus (Gelas. 2, 7; Migne P. Gr. 85, 1236 B) aufmerksam: „Der Redner kennt, wie die βραχεῖα ῥάβδος beweist, die Geschichte nicht aus der Bibel, sondern aus den bildlichen Darstellungen." Ähnliches sehen wir auch in der Rede 17, 6 H 178, 32: ἐτόλμησε (Καμβύσης) . . . ἰδεῖν τὸν ἄνδρα ἑκατέρας τῆς χειρὸς ὑψώματι τὸν Χριστὸν ὑμνοῦντα, τοὺς δὲ λέοντας ὑποβεβλημένους καὶ οἱονεὶ τὰ ἴχνη τοῦ ἀνδρὸς προσκυνοῦντας. Da haben wir eine getreue Beschreibung des Katakombenbildes von Daniel in der Löwengrube, das nach Kraus (Geschichte der christlichen Kunst I 140) zu den allerhäufigsten Darstellungen gehörte. Auch sonst ließe sich wohl manches auf Katakombenbilder zurückführen, wie die Vernichtung des ägyptischen Heeres durch Moses (16, 2) und die drei Jünglinge im Feuerofen (17, 4), doch wagen wir es nicht, so viel daraus zu folgern wie Loeschcke, der meint, daß „ein Zug von solcher Feinheit" fast schon allein die Authentizität der Urkunde beweise.

zum Christentum gewiesen; die Geschichte zeigt ihn uns als den ersten christlichen Kaiser, als den Befreier und Schirmer des Christentums. Wir wollen es ja seinem Charakter nicht zutrauen, daß ihn nur die Hoffnung auf den Vorteil des Staates dazu veranlaßt hat, für das ihm innerlich fremde Christentum einzutreten, doch wer gibt uns sichere Bürgschaft dafür? Die eigenartige Entstehungsart der Rede zeigt uns, daß Konstantin sich auch persönlich intensiv und mit sichtlicher Vorliebe mit der Grundlage des Christentums, der Gottheit Christi, beschäftigt hat, und dies ehe noch das Auftreten des Arius aller Augen und Herzen dieser Frage zuwandte. Er war überzeugt von der Gottheit des Erlösers, sonst würde er sie nicht aus der vierten Ekloge zu erweisen gesucht haben; er war, hat er auch im einzelnen noch so sehr geirrt, im Grunde tatsächlich ein Christ.

Nachtrag.

Die Sibylle bei Konstantin.

Nach Beendigung vorliegender Arbeit war mir Anlaß und Gelegenheit geboten, mich etwas eingehender mit den Sibyllen zu beschäftigen. Ganz von selber ergab sich da manches, was auch zur Rede Konstantins in Beziehung steht und uns in vielem noch klarer sehen läßt, als dies bisher schon möglich war.

1. Der Übersetzer der Rede ist in den sibyllinischen Orakeln sehr bewandert, was sich namentlich bei der Übersetzung der Ekloge zeigt. Man vergleiche zu 20, 8 H 185, 11 ἀγαλλομένη Sib. 11, 306, womit es größere Verwandtschaft zeigt als zu den S. 42 A. 1 angegebenen Homerstellen. 20, 10 H 186, 3 αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος ist direkt aus Sib. 3, 647 herübergenommen (vgl. S. 40 A. 2). 20, 10 H 186, 8 (σκῆπτρον) βασιληίδος ἀρχῆς haben wir Sib. 12, 259; 13, 6 63; 14, 73; 14, 70 steht noch σκῆπτρον βασιλήιον. Zu διασώσῃ, das wir (S. 46 A.) zu 20, 10 H 186, 13 erschlossen haben, vgl. Sib. 8, 43 διασώσει. 21, 2 H 187, 6 μητέρα κεδνήν = Sib. 3, 201. Λυκάβας (21, 2 H 187, 7) findet sich wiederholt in den Orakeln, wobei es auch das eine oder andere Mal zweifelhaft sein mag, welchen Zeitabschnitt es bedeuten soll (vgl. Sib. 8, 149; 11, 66 272; 13, 48).

2. Auf die sibyllinischen Orakel sind wohl auch manche verschwommene Erinnerungen an die Heilige Schrift zurückzuführen. Die Kenntnis des Guten und Schlechten (γνῶσις κακῶν καὶ ἀγαθῶν: 5, 2 H 158, 22; 13 H 172, 19) haben wir Sib. 1, 41; 8, 262, während es Gn 3, 5 καλὸν καὶ πονηρόν heißt. Zu den Wundern Jesu (11, 12; 15, 2f H 175, 9)

vgl. Sib. 1, 351 ff; 8, 273 ff. Wie 20, 3 H 183, 23 wird Adam Sib. 1, 285 πρωτόπλαστος genannt.

3. Der Verfasser weiß nur von einer einzigen Sibylle, obwohl man aus der Rede allein noch auf eine Mehrzahl der Sibyllen schließen könnte (vgl. S. 45 f; bes. 45 A.). Dies ergibt sich aus den verschiedenen Angaben, die von der Sibylle gemacht sind und auf ihre Herkunft geprüft werden können. Die erythräische Sibylle, heißt es, hat im sechsten Zeitalter nach der Sintflut gelebt (18, 2 H 179, 8). Dies ist dem ersten Buch der Sibyllen entnommen (Sib. 1, 284 ff); beigelegt wird aber der erythräischen Sibylle an dieser Stelle das Akrostichon, eine Prophetie des achten Buches (Sib. 8, 217 ff). Im Briefe an Arius (Migne, P. Gr. 85, 1349 B) wird ebenfalls der erythräischen Sibylle die Weissagung Sib. 3, 323 ff in den Mund gelegt. Die Sibylle des 1., 3. und 8. Buches gilt dem Verfasser demgemäß für identisch; es ist die erythräische Sibylle, der dann wohl auch die übrigen Bücher zugeschrieben werden[1].

4. Daher ist auch 21, 2 in dem Satze, den wir für eingeschoben ansehen mußten (S. 44 ff), weil Konstantin die Prophetie in der Ekloge nicht der Sibylle, sondern Vergil zuschreibt, an die Stelle der kumäischen Sibylle die erythräische getreten. Zum Gedanken selbst vergleiche man noch Sib. 8, 195 ff: Möchte ich dann leben, wenn die himmlische Gnade herrscht, und wenn dereinst der heilige Knabe zu Grunde richtet. . . .

5. Es stehen die Angaben über die Sibylle in der Rede und in dem Briefe an Arius in vollem Einklang, und sie verraten zugleich, daß der Verfasser sich eifrig mit der Sibylle befaßt hat. Im Briefe an Arius sagt er, die Sibylle habe vor etwa 3000 Jahren gelebt; zählen wir von der Zeit Konstantins zurück, so kommen wir nach der gewöhnlichen Rechnungsweise ungefähr in die Zeit der Sintflut. Dazu

[1] So erklärt sich die Zueignung des Akrostichons an die erythräische Sibylle am einfachsten; es ist also mit der Erythräa nicht ein unnützes Spiel getrieben, wie Geffcken meint (Die Orac. Sib. xxvii A. 2).

scheint nun allerdings die Zeitbestimmung der Rede nicht zu passen, doch scheint es auch nur so. Denn 18, 2 H 179, 8 ἑκτῇ γενεᾷ μετὰ τὸν κατακλυσμόν muß einfach parataktisch genommen werden: im sechsten Zeitalter (und zwar) nach der Sintflut[1].

Nach all dem ist es wahrscheinlich, daß das Akrostichon erst von dem Übersetzer der Rede eingefügt worden ist; ihm sind dann auch die chronologischen Angaben zuzurechnen, die von der Sibylle zur Ekloge überleiten sollen (19, 3).

Darauf braucht wohl nicht mehr hingewiesen zu werden, daß wir in diesem Verhältnis der Sibylle zur Rede und zum Briefe an Arius eine Bestätigung unserer Ergebnisse bezüglich der Echtheit der Rede und jenes Briefes sehen dürfen.

---

[1] Damit wird auch das Ausrufzeichen unnötig, das Geffcken, Sib. 1, 287 f zur Stelle setzt.

Personen- und Sachregister.

Ἄγεσθαι 32 f 40 42.
Akrostichon 9 17 f 45 72 f 113 f.
Amomum 29 ff.
Anadiplose 84.
Apokryphen 90.
Apollinarismus 105.
Apollo 82.
ἀρετή 32 61 67 88.
Aristophanes 72.
Aristoteles 24 45 50 55.
Arius 91 f 97 ff.
Assyrien 16 28—32 44 82.
Asyndeton 32.
Athanasius 79 f 82 84 ff 95.
Athenagoras 84.
Athenäus 53.
Auferstehung 69 f.
Augustinus 18 25 46 72 106.
Aurelian 10.

Babylon 16 f 110.
Bardenhewer 72 89 102.
Brambs 31 33 42.
Briefe und Urkunden Konstantins IX 1 12 f 19 77—86 91 f. S. Ceriani, Eusebius, Gelasius, Sokrates, Sozomenus.
Burkhardt 17.

Ceriani 31 86.
Chiliasmus 24 40 106.
Christen vor Christus 96 f 100.
Christenverfolgung 3 15 28 68 82.
Christus: Logos 57 60 73 75 80 91 93—102 105 f. — Wille des Vaters 93 99 ff. — Ewig 98 ff 101. — Gott 38 92 97 f 109. — Geburt aus dem Vater 60 75 79 92—95 99 ff. — Sohn 7 57 60 73 93 102. — Eingeborner 94. — Subordination 75 100 102. — Weltordnung 4 6 f 7 57 60 79 f. Menschwerdung 7 36 60 69 81 88 93 102. — Hypostatische Union 104 f. — Leib 81 97 100. — Taufe 90. — Wunder 7 9 61 69 112. — Leiden 3 6 9 48 f 70 97 f 103 f. — Tod 7. — Wiederkunft 24 s. Chiliasmus. — Name Christus 73 95. — Jesus 73 106.

Daniel 9 13 f 68 95 110.
Dante 24.
Decius 10 14.
Demosthenes 55 84 107.
Dichter 5 f 42 58 76 84.
διό 84 f.
Diokletian 10 15 ff 82 107.

Ebeling 37.
ἡδονή 65 82.
Einleitung der Rede 3 68 96.
Eusebius: Vita Constantini VII 12 f 16 19 66 68 71 78—86 91 f 94 96 f 99 106 f. — Hist. Eccl. 13 19 f 85 108. — Laus Const. 18.

Feder 95 102.
Firmicus Maternus 18.
Freymüller 25.

Geffcken 18 46 74 113 f.
Geist 23 f 36 38 57 80 87—91.
Gelasius 13 31 42 78—86 90—94 96—108 110 113.
Geschichte 14 f.
Glosse 27 89 f.
Gottähnlichkeit 59.
Grußformel 12 f.

Harnack IX 71.
Hartmann 61 66.
Heikel VIII 2 f 9 11—23 27 32 f 37 41 46 f 49 f 52 f 56 f 63 65

69—72 74 77 f 84 f 91 94 ff 106 108.
Heinichen 2 49.
Heroen 27 32.
Hippolyt 102.
Homer 40 f 42 84 112.

Indices der Kapitel 15 58.

Jülicher VIII 31 44.
Jünglinge im Feuerofen 14 110.
Justin 18 51 95. — Pseudo-J. 42 72 76.

Kambyses 9 14.
Kanzlei, kaiserl. 84 f.
Konstantin: Konvertit 17. — Monotheist 108. — Religiöse Anschauung 91 107—111. — Dankschuldig 10 82.
κόσμος 2.
Kraus 90 110.
κρεῖττον 84 106.

Laktanz 18 f 24 40 71—75 77 107 ff. — De mort. persec. 77.
Latinismen 44 66 84.
Leitner 89.
Licht und Finsternis 79.
Licinius 16 106.
Löschcke IX 31 86 100 f 110.
λυκάβας 37 112.

Macedonius 87 90.
Mamre 110.
Mancini VII 1 17 20 ff 26 41 47 59 71. — Osservazioni IX 48 53 85.
Märtyrer 8 81.
Martyrium 20.
Maxentius 10 15 f 19.
Maximinus Daja 15.
Memphis 16 f 110.
Moses 9 68 110.

Nabuchodonosor 9 14.
Natur 2 f 4 48 f 54 56 79 96.
Nikomedia 15 f.

Otto A. 83.
Otto J. v. 75.

Petrus 9.
Philo 65.
Philosophen 5 76.
Photius 11.
Pindar 42 79.
Plato 2 5 7 42 47 50 52 56 59 63 65 68 f 72 ff 76 78—84 86 90 ff 94 96 105. — Apol. 54 56 59 64. — Conv. 56 60 64. — Critias 49 51 55 64. — Crito 55 64. — Eutyphr. 51. — Hipparch. 24 50 59. — Gorg. 54 58 60 64 f. — Leg. 24 49 51 53—61 65 f 83. — Meno 60 f 64. — Phaedo 16 48 f 51 55—62 65 f 76 83. — Phaedrus 49 f 52 f 56—67 70 83. — Phileb. 48 55 57 68. — Politic. 51 53 f 56 60—64. — Protag. 14 53 ff. — Resp. 49 f 52 54—56 58—61 64 ff. — Soph. 54 58 f. — Theaet. 59. — Tim. 4 42 f 48—66 70 83 94 f 97 ff 102.
πόλεμοι 16.
Pollio 25 f.
Propheten 3 9 f 19 68.

Redantz 84.
Rießler 14.
Rogala 86.
Rossignol VII X 1 21 f 25 ff 29 31 34 37 ff 41 47 58 71 73 77 90 106 f.

Sabatier 45.
Schanz 72.
Schicksal 4 56 63 80.
Schrift, Heilige 136 876 109 f 112. — Gn 52 f 57 69 112. — Is 79. — Mt 81. — Lk 51 88 f. — Io 105 — Apg 75 91. — Kor 46. — Kol 105. — Hebr 57.
Schultze VII 1 71 f 77 82 89 f.
Seeck VII IX 1 21 47 106 109.
Seele 8 52 f 57 ff 62 105.
Sibylle 9 f 18 23 40 44 ff 68 72 74 f 82 106 112 ff.
Sokrates 5 56.
Sokrates, Kirchenhistoriker 13 80 84 ff 91.
Soter 60 95.
Sozomenus 84.
Stephanus 37.
Stoa 2 f 56 65.
Sündenfall 13 30 68 82 109.

Taube 89 f.
Tertullian 102.
Theodoret 13.
Theokrit 42.

Theophilus 52 67 74 ff 82 89 102.
Titel der Rede 12.

ὕλη 55 81.
ὕψιστος 84 106.

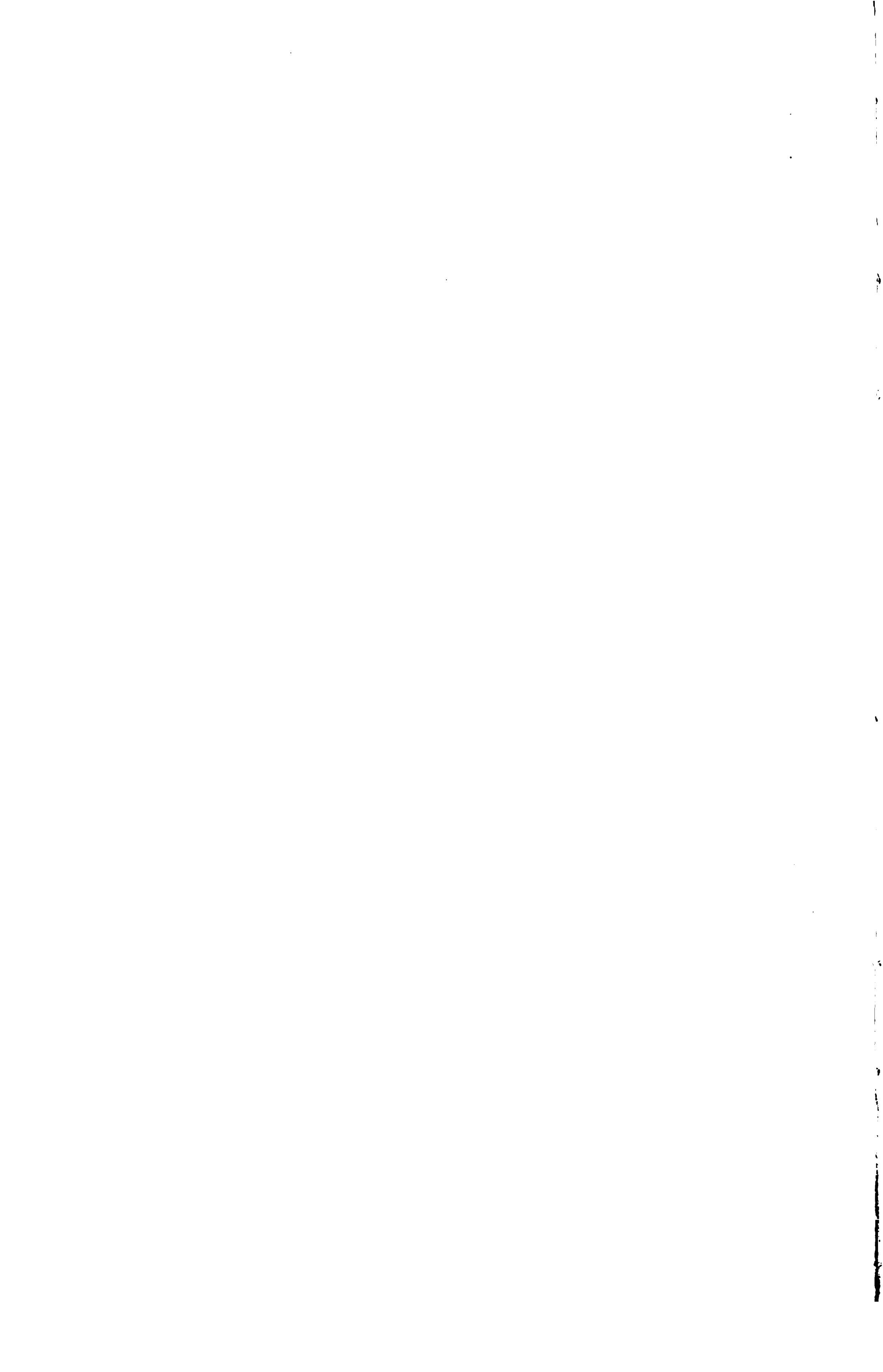
Valerian 10 77 f 82.
Valois VIII 2 7 30 f 33 f 36 f 44 49 61 63 65 ff 90 105.
Varro 45 72.
Vergil 10 20—47 64 66 ff 72 88 109 112.
Verkündigung 13 22 ff 68 87—90 109.

Welt: Entstehung 52 61 76. — Seele 50 f 55 79 94 97 ff 100 105. — Ordnung 3—7 48 f 79 94—97 101 f. — Freude 10 83.
Wendland VIII 2 11 16 18 21 56 60 78.
Wilamowitz 5 29 33 46 55 96.

Zacharias Mityl. 65.
Zeit der Abfassung der Rede VIII 11 87—91 106 f.
Zufall 5.








Dec. 9, 1908.



